Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1847.

Zwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1847.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1847 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1847.

Inhalt des Jahrgangs 1847.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Abhandlungen.

1.

Ueber das Verhältniß der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung.

Von
Schöberlein,
Repetenten in Erlangen.

Es könnte überflüssig erscheinen, über Rechtfertigung und Heiligung und die dahin einschlagenden Punkte noch etwas sagen, und thöricht, denselben neue, zu richtigerer Einsicht leitende Seiten abgewinnen zu wollen, nachdem seit drei Jahrhunderten dieser Gegenstand mehr als irgend ein anderer Aller Gemüther beschäftigt hat und von allen denkenden, dem kirchlichen Interesse zugewandten Geistern in Untersuchung genommen worden ist. Allerdings ist auch der Gegensatz in diesen Punkten nach allen seinen Seiten so beleuchtet und bis zu seinen letzten Consequenzen verfolgt worden, daß darin kaum ein neuer wissenschaftlicher Fortschritt zu erwarten ist. Nicht aber so rücksichtlich der Einheit, welche über diesem Gegensatze waltet.

Es ist natürlich, daß die Kirche eine Wahrheit, welche sie einem tiefgewurzelten Irrthum in dem heißen Sehnen nach Licht und Friede und unter den mühevollsten Kämpfen abgerungen hat, mit aller Liebe, Sorgfalt und Energie vorerst festhalte, umgrenze, weiter ausführe, tiefer zu begründen suche. Eben im Lichte dieses Gegensatzes muß ihr der neue Schatz doppelt lieb und werth, heilig und unveräußerlich erscheinen. Es ist diese Treue des Festhaltens für sie sogar nothwendig. Sie würde Gefahr laufen, von der Wahrheit selbst sich zu verlieren, wenn sie, bevor sie des Gegensatzes in seiner ganzen Schärfe sich klar bewußt geworden, auf Vermittelung denken wollte. Erst wenn ich erkannt und dem Gegner nachgewiesen habe, auf welche gefährliche Abwege und in welche verderbliche Mißbräuche die Consequenz seines Systems ihn führe, darf ich ihm zugeben, daß von einem höhern Standpunkt aus seine Richtung eine relative Wahrheit und Berechtigung habe. Ich muß erst gesichert im Eignen seyn, um mich frei urtheilend darüber stellen zu können; doch dann soll ich's auch. Weiß ich mich jenen Irrthümern gegenüber auch noch so sehr im Rechte, so darf ich doch nicht unbeachtet lassen, daß eben diese gegensätzliche Stellung, in welche ich durch die Bekämpfung jener Irrthümer genöthigt worden, auch mich in eine gewisse Einseitigkeit könne gebracht und daran gehindert haben, den vollen Ausdruck für die Wahrheit zu finden. Und dieß soll mich bestimmen, aus dem unmittelbar gegebenen Gegensatze herauszutreten und nach der Einheit zu suchen, die beiden Gegensätzen als erhaltende Lebenskraft inwohnt und, während sie mein theuer errungenes Kleinod mir nur noch sicherer bewahrt, mich doch zugleich auch unbefangen und weitherzig genug macht, dem Besitze des Gegners eine gerechtere Anerkennung zu Theil werden zu lassen.

In jener Beziehung hat die Kirche ihre Aufgabe gelöst. Sie hat die Fesseln des Gesetzesdienstes, unter

welchen die Seelen im Mittelalter gehalten waren, zerbrochen und das Evangelium mit seiner Freiheit der Kinder Gottes wieder unter uns aufgerichtet. Sie hat den Menschen des falschen Scheins seiner Gerechtigkeit entkleidet und auf Christi Gerechtigkeit gewiesen, die allein vor Gott gilt und durch kein Werk verdient, sondern nur als freies Gnadengeschenk durch den Glauben kann empfangen werden. Sie hat dargethan, wie ohne Rechtfertigung keine wahre Heiligung stattfinden könne, wie aber der rechtfertigende Glaube nothwendig auch gute Werke schaffe, ja wie er eben die rechte, gesunde Quelle aller Heiligung sey.

Nachdem aber unsere Kirche so jenen Irrthum der katholischen überwunden hat, soll sie aus dem Gegensatze selbst auch heraustreten und die Wahrheit in der Einheit und Totalität ihrer Momente zu erfassen suchen. Denn unser Blick darf nicht in der Vergangenheit befangen bleiben; er soll auf Grund der Forderungen der Gegenwart (und fürwahr die mannichfachen neuen Bewegungen derselben mahnen dringend genug, an der alten Form nicht kleinlich zu halten) zugleich in die Zukunft vordringen, welche uns aus den vielen Gegensätzen zur ursprünglichen, nun aber in ihrem verborgenen Reichthum erkannten Einheit wieder zu führen verheißt.

Zur Lösung dieser hohen Aufgabe soll auch die folgende Abhandlung einen geringen Beitrag liefern a).

---

a) Da diese Abhandlung eigentlich nur der andere Theil der im zweiten Quartalheft 1845 vom Verf. gelieferten „über die christliche Versöhnungslehre" ist, so möge man es entschuldigen, wenn er von Manchem, was beiden gleicherweise zur Grundlage dient und dort bereits eingehender behandelt ist, hier bloße Umrisse gibt und hinsichtlich der weitern Ausführung und Begründung auf jene Arbeit zurückweist.

Der Mensch ist als Persönlichkeit geschaffen. Darin liegt ein Doppeltes: Selbstheit und Gemeinschaft.

Ist schon beim Individuum überhaupt die Selbsterhaltung Grundgesetz des Lebens, so noch viel mehr bei dem persönlichen Individuum, welchem eine eigene, selbstständige, ewig währende Aufgabe gestellt ist. Der Mensch ist durchaus mit Naturnothwendigkeit an sich gebunden, und selbst wenn er gegen sich wüthet, ebenso als wenn er sich aus Liebe verleugnet, ist es dennoch im letzten Grunde, obwohl in entgegengesetzter Weise, sein eignes Selbst, dem er lebt.

Indem Gott aber den Menschen als ein sein selbst bewußtes und seiner selbst mächtiges Wesen nach seinem Bilde schuf, und so, sein eignes Wesen ihm mittheilend, in Gemeinschaft mit ihm trat, hat er in seinem Thun bezeugt, daß der Zug nach Gemeinschaft das eigenste Wesen der Persönlichkeit sey. Unter dem Einflusse derselben findet sich der Mensch schon vor, wenn er zum Selbstbewußtseyn erwacht und zur Selbstbestimmung sich erheben will; denn seinem Selbstbewußtseyn ist das Gottesbewußtseyn eingeboren, und die ganze vorangehende Entwickelung seines natürlichen und persönlichen Lebens ist nur unter der Pflege Anderer gediehen. Für sie trägt er aber auch die eigentliche Bestimmung in sich, indem seine anerschaffene Gottes-Ebenbildlichkeit ihn eben auf das Einswerden mit seinem Urbilde und mit Allen, welchen die gleiche Ebenbildlichkeit aufgeprägt ist, hinweist. Dieß spricht sich deutlich genug in seinem Bedürfniß aus, an einer Auctorität sich zu halten und selbst gegen Andere sie zu üben, geistige Anregung und Nahrung von Andern zu empfangen und aus dem eignen Schatze Andern wieder mitzutheilen.

Wie die Verbindung von Centrifugal- und Centripetalkraft die Weltkörper in ewiger Bewegung hält, so sind Selbstheit und Gemeinschaft die beiden Hebel des

persönlichen Lebens a). Sie bedingen sich gegenseitig, sie erstarken und leiden mit und durch einander. Wenn jede Seele wahrhaft dem eignen Besten lebt, so fördert sie dadurch auch das Gesammtwohl, wie der Dichter schön sagt: „wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten." Und Niemand kann hinwiederum besser sein eignes wahres Wohl begründen, als wenn er das des Ganzen schafft und sucht, dagegen ein sitten- und charakterloser Mensch auch ein unbrauchbares Glied des Ganzen ist, und, wer Andern eine Grube gräbt, selbst hineinfällt.

---

a) Man pflegt sonst als primären Gegensatz (und Gegensatz ist die Bedingung alles Lebens) den von Natur und Geist zu nehmen. Allein dieser erhält seine nähere Bestimmung erst von jenem. Weil nämlich der Mensch Creatur ist, so müssen die Verhältnisse innerhalb seiner selbst bedingt seyn durch sein Verhältniß nach oben. Natur und Geist aber ist ein Gegensatz innerhalb der Persönlichkeit selbst, während die Beziehung nach Oben in dem Gegensatze von Selbstheit und Gemeinschaft befaßt ist. Bestimmt sich der Mensch für die Gemeinschaft mit Gott, dem Grunde seines Wesens, in welchem also auch seine Bestimmung ruht, so bleiben die Gegensätze von Natur und Geist in Harmonie und vollenden sich in derselben bis zur vollen Durchdringung und Durchklärung der Natur vom Geiste (wie uns solches in der pneumatischen Leiblichkeit des Himmels 1 Kor. 15. verheißen ist), so daß die Natur vom Geiste die volle Macht und Freiheit und der Geist von der Natur die bestimmte, individuelle Form zur Selbstoffenbarung empfängt. Sucht aber der Mensch im Widerspruche mit seiner Bestimmung seine Selbstheit statt der Gemeinschaft Gottes, so erzeugt dieß auch innerhalb der Persönlichkeit selbst eine Störung, wodurch Natur und Geist selbstisch gegen einander werden und in Feindschaft treten. Der Geist in seiner Selbstbethätigung geräth in falsche Spiritualität, daß er mit Verachtung und Umgehung seiner Naturbasis sich unmittelbar selbst verwirklichen will. Und die Natur geräth durch ihre Loslösung vom Geiste in die Erstarrung der Materialität, in welcher jetzt noch die Leiblichkeit gebunden liegt. Hochmuth und Sinnlichkeit, teuflisches und thierisches Wesen sind die beiden Pole menschlicher Sünde.

Wiewohl sie aber beide sich gegenseitig bedingen und gemeinsam das persönliche Leben auferbauen, so haben sie doch eine verschiedene Bedeutung für dasselbe, und das bewußte, freie Ich soll auch zu beiden eine verschiedene Stellung einnehmen. Auf der rechten oder verkehrten Stellung beider zu einander beruht die Gesundheit oder Krankhaftigkeit der persönlichen Entwickelung, beruht das Wohl und Wehe des Gemeinlebens. Sich selbst zu leben, ist Naturnothwendigkeit; nicht so, einem Andern zu leben. Zwar bedarf der Mensch, um das eigene Bedürfniß zu befriedigen, auch des Andern, und insofern ist auch die Pflege der Gemeinschaft Sache der Natur; allein um in dieser nicht die eigne Befriedigung zu suchen, sondern die des Andern, dazu vermag die bloße Natur sich nicht zu erheben, dazu bedarf es freier Entschließung der Persönlichkeit, und es beginnt hiermit eigentlich erst das wahre Leben derselben. Jenes ist Voraussetzung, Grundlage für dieses, dieses Bestimmung von jenem. Die Selbstheit ist die Wurzel des persönlichen Lebens, die Gemeinschaft Krone und Blüthe desselben. Wie nun die Wurzel zwar vorhanden und nothwendig, aber vor den Augen verborgen ist, so soll die Selbstheit zwar bewahrt bleiben, aber nicht als Motiv in's Bewußtseyn des Menschen treten. Im Bewußtseyn lebe der Sinn für Andere und für das Ganze, der Drang nach Gemeinschaft um des Andern willen. Der Drang nach Selbstbefriedigung darin ist nur gut, so lange er, in seiner natürlichen Latenz verschlossen, stiller Wächter über die Integrität des eignen Lebens bleibt, nicht Leiter und Beherrscher der Lebensbewegungen wird. Daß aber, wer nach seiner Bestimmung ringt, doch auch das findet, worauf dieselbe ruht, wiewohl er's zunächst nicht sucht, das liegt in der von Gott gesetzten Harmonie von Grund und Ziel, von Anlage und Bestimmung. Gott lenkt zwar den Menschen durch die verborgene Macht der Naturnothwendigkeit, und die

Selbstheit ist das Band, wodurch er den Menschen in seiner Hand hat und ihn, ihm selbst unbewußt, zu jedem Theilen leitet. Denn der Mensch würde, da ein Wesen sich nicht selbst wahrhaft kann aufheben wollen, allerdings dem göttlichen Zuge nicht folgen, wenn er nicht zugleich ahnend fühlte, daß er auf diesem Wege zur wahren Einheit mit sich selbst, zu Heil und Frieden gelange. Aber wenn der Mensch sein Selbst um sein selbst willen sucht, so verliert er sich selbst; dagegen wenn er sich selbst verleugnend Andern um ihrer willen lebt, so gewinnt er sich selbst, weil allein aus der Gemeinschaft mit Andern die wahre Freiheit und Erfüllung des eignen Wesens erwächst (Matth. 16, 25.). Das eben ist das Geheimniß der Liebe, des höchsten Gemeinschaftslebens, daß Nothwendigkeit und Freiheit, Einfalt und Klugheit in ihr Eins werden, daß sie zwar ganz und gar nicht anders kann, als sie thut, doch aber mit vollem Bewußtsein und Freiheit es thut, und daß sie, alle die mächtig entgegenden Interessen des eignen natürlichen Selbsts in der Uebermacht der Selbsthingabe verleugnend, doch ein im verborgenen Grunde des Gemüths von ihr zwar geahntes und mit heiliger Gewalt sie fassendes, aber keineswegs zu bewußtem Zwecke erhobenes höheres Leben ihres eignen Selbsts in dem Andern findet.

Weil nun die Dahingabe in die Gemeinschaft die Grundbestimmung der Persönlichkeit ist, so wurzelt sie auch im innersten Grunde derselben. Wollen wir diesen innersten Grund mit einem Namen bezeichnen, so wählen wir am besten das Wort: „Gemüth" a). Gemüth ist

a) Gemüth ist nicht mit Gefühl zu verwechseln. Während in jenem Activität und Passivität Eins sind, spricht dieses nur die passive Seite des persönlichen Lebens aus. So sind Buße, Glaube und Liebe Aeußerungen des Gemüths, Friede und Seligkeit Zustände des Gefühls.

das eigentliche Organ für persönliche Gemeinschaft im Menschen. Man hat diesem Worte wissenschaftlichen Werth absprechen wollen. Aber mit Unrecht, da das Wesen des Gemüths und sein Verhältniß zu den andern Kräften sich bestimmt aussprechen und begrenzen läßt. In ihm hat der Mensch nämlich die Unmittelbarkeit und Innerlichkeit seines Lebens, in welcher Receptivität und Spontaneität sich begegnen und die übrigen Kräfte in ungetrennter Einheit beschlossen liegen und wirksam sind, die Erkenntniß in der Form der Idee, die dem Gemüthe inwohnt und vorschwebt, der Wille in der Form des Verlangens, davon es bewegt wird.

Dieses Gemeinschaftsleben des Gemüths, wie es deßhalb das Erste ist, was sich im Menschen zu regen beginnt, ist zugleich das Höchste, in welchem die Thätigkeit aller andern Vermögen sich wieder zusammenschließt. Beginnend in reiner Receptivität, wächst es hinan bis zur höchsten Spontaneität. Das Kind hängt mit seinem Herzen an der Mutter, und erhebt sich mit demselben sehnend nach oben, bevor es noch über mütterliche und göttliche Liebe nachgedacht oder derselben durch eignes Thun sich würdig zu machen beschlossen hat. Und doch gibt es auch kein höheres Ziel selbständiger Entwickelung und keine edlere Frucht männlicher Charakterreife, als daß der Mensch mit klarem Sinne und mit der ungetheilten Kraft seines innern Lebens Gott und denen liebend lebe, unter welchen ihm sein Beruf zugewiesen ist.

Eben hierin aber, daß diese persönliche Gemeinschaft das Erste und Letzte, das Umfassendste im menschlichen Leben ist, ist zugleich begründet, daß auf ihr die Thätigkeit und Aeußerung aller einzelnen Seiten desselben ruht, von ihr die wahre Bildung derselben ausgeht. Wohl liegt in der Persönlichkeit selbst Alles bereits als lebendige Anlage, und alle Bildung und Erziehung ist im Grunde nur eine Entfaltung des dem Menschen Einge-

borenen, begleitet von der Tilgung der durch die Sünde diesem Keime eingeimpften Unlauterkeit und Verkehrtheit. Allein wie sollte diese Lebenskraft ihrer verborgenen Tiefe entlockt und geläutert werden, wenn nicht durch das innige Zusammenschließen mit gereifteren, überlegeneren Persönlichkeiten! Lernt nicht vertrauend und liebend nur das Kind vom Lehrer? Bildet und stärkt es nicht seine moralische Kraft durch bewunderndes Anschauen edler Charaktere? Ein Lernen ohne Demuth und Liebe dagegen ist äußerlich, hohl und unfruchtbar. Und ein grundsätzliches Handeln nach dem bloßen Gesetze läßt kalt und vermag zu freudiger Begeisterung nicht fortzureißen. Ja, die wahre Erkenntniß, was ist sie anders, als ein liebendes Eingehen in den Geist, der dieselben Gedanken vorgedacht hat (vergl. die sprachliche Identität von Erkennen und dem Liebesact des Zeugens), und das Thun des Guten, was anders, als eine freudige Verehrung des Willens, aus dem das Gute stammt? Denn das Zufällige und Gestaltlose kann der Mensch nicht erkennen, sondern das nur, worin der Geist eines Erkennenden sein Wesen ausgeprägt hat, und dieses eigentlich, nicht die leere Form und die schwere Materie, sondern der Geist, der beides belebt und nach seiner Eigenthümlichkeit gestaltet, ist's, was das Object meines Erkennens bildet. Wen deßhalb ein innerer Zug der Verwandtschaft nicht mit diesem Geiste verbindet, der wird auch dessen Werke nicht verstehen, und andererseits lehrt die Erfahrung auf dem Gebiete der Wissenschaft leider nur zu überzeugend, daß der Verstand allezeit das findet und beweist, wonach das Herz verlangt (1 Joh. 4, 8.). Ebenso wenn ich etwas will, folge ich im Grunde nur einem andern, hinter dem Gegenstande liegenden Willen, welcher den meinigen durch den Gegenstand anzuziehen und für sich zu gewinnen sucht. Und es ist auch hier das, was ich will und suche, nicht das Object selbst, sondern das Wesen des persönlichen Geistes, welcher

aus der Eigenthümlichkeit des Objects mich anspricht. Daher kommt es denn, daß das Leben des Gemüths, daß der innerste Grund der Persönlichkeit vom Erkennen und Wollen rückwirkender Weise auch wieder bestimmt und gebildet wird. Alle wahre Weisheit nämlich macht demüthig und frei von dem Eignen; und je mehr zwei Seelen in ihr wachsen, desto enger verschmelzen sie durch sie mit einander, während die falsche Weisheit durch Hochmuth entzweit. Deßgleichen je lauterer und energischer zwei Seelen nach demselben hohen Ziele streben, desto stärker ziehen sie sich an, desto unauflöslicher wird ihr Bund; und jede wahre Tugend des Einzelnen dient, die organische Einheit des Ganzen zu befestigen und zu vollenden.

Was hier von der intellectuellen und moralischen Seite des menschlichen Lebens gilt, gilt auch von der juridischen. Auch das Recht ruht ganz auf Gemeinschaft, das natürliche auf der natürlich gesetzten, das höhere auf der freien Gemeinschaft der Liebeseinigung. So hat das Kind rechtlichen Anspruch an das Vermögen des Vaters, und den im gleichen Lande Gebornen kommt gleiches Heimathsrecht in demselben zu, weil die natürliche Geburt das Kind mit dem Vater, die Landesgenossen unter sich zu Einem Ganzen verbindet. Doch ist dieß nur das rein äußere Recht, nur die allgemeine Rechtsgrundlage, auf welcher ein freies, höheres Recht sich aufbauen soll. Es wird nämlich die Stellung eines Kindes in der Familie um so intensiver und wahrer, seine rechtliche Stellung darin, daß ich so sage, immer rechtlicher, je mehr es in freier, voller Kindeshingabe mit den Eltern innerlich zusammenwächst, wie es denn auch die Rückwirkung davon, oder, um es juridisch auszudrücken, die Vergeltung dafür in dem erhöhten Gemeinschaftsgefühl unbeschränkten gegenseitigen Austausches inne wird. In derselben Weise begründet sich ein Bürger durch die Verdienste, die er sich um das Gemeinwesen erwirbt, einen immer höhern Rechtsanspruch in sei-

ner Stadt, wenn auch derselbe nicht in festen äußern Bewilligungen ihm zuerkannt wird, sondern nur in dem Bewußtseyn seiner Mitbürger unter der Form allgemeiner Hochachtung und Dankbarkeit lebt. Immer, wie mein natürliches Eintreten in ein Ganzes und meine natürliche Stellung in demselben eine entsprechende Rückwirkung desselben auf mich zur Folge hat, die mein Recht ist, so verursacht meine freie, innerlichere Hingabe an dasselbe eine freie, innerlichere Rückbeziehung desselben auf mich, die eine Verinnerlichung, Erhöhung und Vollendung des Rechtsverhältnisses zu nennen ist a). Im Rechtsverhältnisse nun steht der Mensch auch zu Gott, und zwar muß er desselben, weil seine Existenz in Gott durchaus gründet, auf nothwendige und stetige Weise in seinem Bewußtseyn inne werden. Dieß geschieht im Gewissen, dem persönlichen Organe für das Rechtsverhältniß der Creatur zu Gott. Auch hier nun ist die Stellung des Gewissens zum Ich von der Gemeinschaft abhängig, welche zwischen dem Menschen und Gott besteht. Von den einzelnen Urtheilen des Gewissens ist nämlich seine Grundstimmung wohl zu unterscheiden. Jene beziehen sich bloß auf die einzelnen Willensäußerungen, diese aber auf die Grundstellung der ganzen Persönlichkeit zu Gott. Ist der Mensch im innersten Grunde seines Wesens, im Gemüthe, von Gott geschieden, so nimmt auch das Zeugniß des Gewissens die Form der Scheidung im „du sollst" an. Dagegen, wenn der Mensch mit seinem Gemüthe (im Glauben) sich Gott wieder ergeben hat, so waltet hinfort im Gewissen (natürlich auf Grund göttlicher Versöhnung, die eben der Glaube ergreift) wieder das Zeugniß des Versöhntseyns, ob auch in Bezug auf die einzelnen widergöttlichen Regungen der sündigen Natur die obige Form des Zeugnisses sich noch geltend mache.

a) Vergl. des Verf. Abh. üb. die christl. Versöhnungslehre, Stud. u. Krit. 1845. H. 2. S. 305 ff.

Daß aber die persönliche Gemeinschaft eben nach diesen drei Seiten: der intellectuellen, moralischen und juridischen, ihren Einfluß übe, hat seinen Grund im Wesen der Persönlichkeit selbst. Denn wenn dasselbe in Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmung besteht, womit die Vermögen der Vernunft und des Willens gesetzt sind, so muß dem letzteren, weil er als creatürliches in dem göttlichen sein Gesetz hat, ein anderes Vermögen entsprechen, welches ihm über die Gottgemäßheit oder Gottwidrigkeit seiner Selbstbestimmung Zeugniß gibt — das Gewissen. Diese drei aber ruhen nothwendig auf einem vierten, in welchem die Persönlichkeit ihren eignen, selbständigen innern Lebensschatz besitzt, und von wo aus mithin sich auch den andern erst volles, warmes Leben mittheilt. Dieses ist das Gemüth, das Vermögen für persönliche Gemeinschaft a).

So ergibt sich aus der bisherigen Darstellung, daß die Grundbestimmung des Menschen, von welcher alle übrigen Lebensbewegungen und Verhältnisse erst ihren wahren Gehalt und Werth empfangen, persönliche Gemeinschaft sey.

Es leuchtet ein, daß der Mensch diese Gemeinschaft vor Allem mit Gott vollziehen müsse, in dessen Urpersönlichkeit seine creatürlich-abbildliche Persön-

---

a) Auch die h. Schrift faßt das Verhältniß von Erkenntniß, Wille und Gewissen zum Gemüthe in der gleichen Weise auf, wenn sie, wie den Willen, so die Gedanken (Ps. 14, 1. Röm. 1, 21. 2 Kor. 4, 6.) aus der καρδία kommen läßt und auch das Zeugniß des Gewissens in dieselbe setzt (Röm. 2, 15. Hebr. 10, 22. 1 Joh. 3, 19—21.). Zwar entspricht καρδία nicht ganz unserm Worte Gemüth — dieses birgt auch das Moment des νοῦς in sich —, aber die Sprache des Alterthums hat eben dafür keinen vollbezeichnenden Ausdruck, weil erst im deutschen Volke die wahre Innerlichkeit und im Christenthume die wahre Einheit des geistigen und natürlichen Lebens zur Verwirklichung kommt.

lichkeit wurzelt. Von da geht sie dann naturgemäß auf alle creatürliche Persönlichkeit, welcher das gleiche göttliche Bild aufgeprägt ist, über. Dieß finden wir aufs deutlichste ausgesprochen, wenn Jesus als Summe des Gesetzes, darin ja die ewige Lebensordnung der göttlichen Oekonomie dem Sünder wieder zum Bewußtseyn gebracht wird, die Gottes- und Nächstenliebe hinstellt. Diese vollkommenste, d. h. eben so freie, als natürlich begründete, eben so den innersten Lebenskern der Persönlichkeit, als die äußersten Grenzen des natürlichen Lebens befassende Gemeinschaft bildet das Leben des Reiches Gottes, für welches der Mensch von Ewigkeit die Bestimmung hat.

Durch die Sünde löste sich der Mensch vom Reiche Gottes ab. Er verkehrte die Principien seines Wesens. Statt der Gemeinschaft trat die Selbstheit als Zweck und Ziel in den Sinn seines Gemüths, und die Selbstsucht erhob sich an der Stelle der Liebe zum Principe seines Lebens, wovon dann die Zerrüttung seines leiblichen und geistigen Wesens und die Knechtschaft unter Sinnlichkeit und Welt bloße, wiewohl nothwendige, Folge war. Zwar ruht das Bedürfniß der Liebe noch im tiefsten Grunde unserer sündigen Natur und ist im Leben des Gott entfremdeten Menschen ebenso noch die Mutter der edelsten Erscheinungen, als sie zugleich den Punkt bildet, an welchem die Gnade anknüpft, wenn sie ihn für sein Heil gewinnen will a). Aber sie wirkt da nur als Macht der

a) Verf. kann der Ansicht nicht beipflichten, daß der Rest des göttlichen Ebenbildes (oder die noch gebliebene Erscheinungs- und Wirkungsweise des Geistes) nur im Gewissen zu suchen und also die Anknüpfung der Gnade auf dieses zu beschränken sey. Da die freie Gemeinschaft des Menschen mit Gott auf absoluter Abhängigkeit ruht, so ist das Organ, in welchem sich dieses Verhältniß nach seiner objectiven Form kundgibt, das Gewissen nämlich, allerdings die Basis für jede weitere Offenbarung Got-

Sehnsucht, nicht als freie Kraft (wie dieß Claudius in seinen Briefen an Andres bei der Unterscheidung von „gut" und „edel" schön ausspricht), und das alldurchdringende und herrschende Motiv des persönlichen Lebens bleibt — sey es mehr unter der Form des oft sublimsten, auf eigne Kraft trauenden und eignen Verdienstes sich rühmenden Tugendstolzes oder unter der niedern Form der Genuß- und Habsucht — der Egoismus. Nothwendiger Weise theilt sich die im Grunde der Persönlichkeit, im Gemüthe, eingetretene Störung auch den übrigen Vermögen des persönlichen Lebens, Vernunft, Wille und Gewissen, mit. Der Mensch kann Gottes Wesen und Oekonomie hinfort nimmer verstehen, weil er Alles im eignen Lichte schaut. Der Wille ist geknechtet unter das Gesetz der fleischlichen Begier, so daß er dem Gesetze Gottes nimmer zu folgen vermag. Und das Gewissen hört nicht auf, in dem währenden Gefühle des Bedürfnisses nach Versöhnung und in den einzelnen Anklagen die eingetretene Scheidung von Gott ihm vorzuhalten und als seine Schuld ihm anzurechnen.

Soll nun der Mensch aus diesem Elende der Sünde erlöst werden, so kann es nicht anders geschehen, als daß

---

tes im Menschen. Aber auch in der subjectiven Seite des menschlichen Lebens läßt sich das Walten des Geistes beim natürlichen Menschen noch spüren und ein Zug seiner Ebenbildlichkeit erkennen, da ja nicht bloß der Vernunft die Idee ewiger Wahrheit, sondern auch dem Willen das Verlangen nach Freiheit und dem Gemüthe Ahnung und Sehnen nach göttlicher Liebe noch einwohnt (Röm. 7, 18—24.). Da der Mensch zur Sünde verführt worden ist, nicht in sich selbst ursprünglich und mit bewußtem, gottfeindlichen Vorsatze sie erzeugt hat, so kann es nicht anders seyn, als daß seine Bestimmung zur Gottesgemeinschaft auch in dieser letztern Weise nach dem Falle sich noch ausspreche. Und es geschieht also die Anknüpfung der Gnade nicht bloß an jenes objective Zeugniß der Abhängigkeit, sondern auch an diesen subjectiven Zug nach Gemeinschaft im ἔσω ἄνθρωπος.

die persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt wird. Daß dieß vom Menschen nicht ausgehen könne, liegt am Tage. Ist überhaupt keine Gemeinschaft des Menschen mit Gott möglich ohne vorausgehende Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen — dieß liegt im Verhältnisse der Creatur zum Schöpfer —, wie viel weniger nach eingetretenem Risse!

Der Verfasser hat in seiner Abhandlung über die Versöhnung gezeigt, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht als bloßes Mittel für den Zweck der Versöhnung aufzufassen sey, sondern daß sie vielmehr ihre unmittelbarste, innerste und vollste Bedeutung darin habe, unendliche Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe für die sündige Menschheit in zeitlicher, an allen Folgen der Sünde persönlich theilnehmenden und mit all ihrem Leben dem Sünder sich mittheilenden Selbsthingabe zu seyn, daß sie aber als solche, der Natur der Liebe gemäß, zugleich nach drei Seiten, als Licht, Recht und Kraft, wirke: den Einblick in die Tiefen göttlichen Wesens und Lebens ihm wieder eröffnend, eine freie, versöhnte Stellung zu Gott ihm begründend und die Durchdringung des eignen Wesens mit göttlichem Lebensgehalte wirksam ihm darbietend.

Aufgabe dieser Abhandlung ist es nun, zu zeigen, daß, wie dort die Begründung des Heils durch die persönliche Lebens- und Leidensgemeinschaft des Sohnes Gottes mit dem Menschen, so hier die Aneignung des Heils durch die persönliche Lebens- und Leidensgemeinschaft des Menschen mit dem menschgewordenen Sohne Gottes geschehe, und in derselben die Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung als integrirende Momente gleicherweise beschlossen liegen.

In der Person Christi begegnen sich zwei Lebensbewegungen, eine von oben nach unten und eine von unten nach oben. Indem Gott im Liebesdrange nach Ge-

meinschaft mit seinem entfremdeten Ebenbilde so weit ging, wie es die absolute Liebe kann, die Natur des Menschen selbst anzunehmen, als menschliche Persönlichkeit hienieden zu leben und alles Leid bis in den Tod mit uns geschichtlich zu erfahren, so ist Christus die persönlich erschienene, dem Menschen sich opfernde Liebe Gottes, die persönlich mit der Menschheit geeinigte Gottheit. Indem Christus aber auch mit wirklichem menschlichen Bewußtseyn und Willen, als der Mensch *κατ' ἐξοχήν* in den göttlichen Liebesrathschluß einging, in Liebesgehorsam gegen seinen Vater hienieden wirkte und alles Leid bis in den Tod freiwillig erduldete, so ist er das persönlich sich Gott dargebende Liebesopfer des Menschen, die persönlich mit Gott geeinigte Menschheit. Gott ist in ihm Mensch, der Mensch in ihm vergottet. Christus ist somit der Angelpunkt aller Gottesgemeinschaft. Gott gibt sich uns nicht anders als in ihm, aber in ihm gibt er sich uns auch ganz; so können auch wir uns Gott nicht anders wahrhaft ergeben, als in Lebensgemeinschaft mit Christo, durch sie aber können wir auch völlig mit ihm Eins werden als seine Kinder.

Dieses Verhältniß ist, wie in oben genannter Abhandlung ausführlicher dargethan worden, näher betrachtet, ein bereits ewig begründetes. Im Sohne nämlich hat Gott die Welt schon geschaffen. In ihm mit dem Menschen, als *μικρόθεος*, persönlich Eins zu werden, und durch den Menschen, als *μικρόκοσμος*, mit seiner ganzen Schöpfung in Gemeinschaft zu treten, war der Rath seiner Liebe, die der Weltschöpfung Grund ist (1 Petr. 1, 20. Eph. 1, 4.). Und da die ewige Idee des Zeitlichen nicht bloß ein in abstractem Vorsatze zeitlich Vorangehendes, sondern der reale Lebensgrund desselben ist, so ist der Sohn Gottes (durch seine in ideeller Wirklichkeit ewige Menschwerdung) in Ewigkeit bereits der *πρωτότοκος* wie *τῆς κτίσεως* überhaupt, so des Menschen insbe-

sondere, das **Urbild** der Menschheit, in welchem dieselbe an sich schon den Grund ihrer Existenz und das Ziel ihrer Entwickelung hat. Dadurch aber, daß auf Grund des ewigen Liebesrathschlusses die Menschwerdung auch zeitlich in der durch die eingetretene Sünde bedingten leidensvollen Weise verwirklicht worden, ist Christus nun auch für unsere zeitliche, aus dem Tode ins Leben überführende Entwickelung der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Röm. 8, 29.) und der Mittelpunkt der irdischen Geschichte geworden, auf welchen alle vorausgehende Lebensbewegung hinzielt und von wo aus alle nachfolgende ausgeht.

Alle wahre religiöse Entwickelung ist also durchaus an die Gemeinschaft mit seiner Person geknüpft.

Wie aber alle Macht des Gedankens und der That sich durch den Geist vermittelt, welcher dieselben erzeugt hat, in ihnen als Princip fortlebt und als solches auf fremde Persönlichkeiten wirkt, indem er das verwandte Lebensprincip in ihnen entweder stärkt, oder erst erweckt, so ist es auch bei der in Christo geoffenbarten Liebe Gottes. Derselbe h. **Geist**, durch welchen der Sohn Gottes Mensch geworden (Luk. 1, 35.) und mit welchem er in seiner Menschheit für die Ausrichtung seines Werkes ohne Maß gesalbt worden, ist durch die Vollendung seines Werkes zugleich das Lebensprincip für die erlöste Gemeinde geworden, deren Haupt Christus ist, und gießt, von ihm ausgehend, die in ihm erschienene Liebe Gottes in die Herzen der Menschen aus (Joh. 16, 14. Röm. 5, 5.). Wie nun die Liebe überhaupt schöpferisch ist, so ist sie es vor Allem. Indem sie in den innern Grund einer Persönlichkeit sich einsenkt, erweckt sie das gleiche Liebesleben. Einen natürlichen Anknüpfungspunkt aber hat sie in dem der creatürlichen Persönlichkeit eingebornen Vermögen der Gottesgemeinschaft oder, wenn wir noch tiefer gehen wollen, in dem dem Menschen (dadurch, daß er

im Sohne von Ewigkeit her zuvorversehen und in ihm nach dem Bilde Gottes geschaffen ist) von Natur keimlich immanenten Bilde des Sohnes Gottes. Indem der Sohn Gottes nun auf Grund seiner zeitlichen Menschwerdung mit seiner ganzen andringenden Liebesmacht dem Herzen des sündigen Menschen zum Heile sich darbietet, so wird das durch die Sünde erloschene, wiewohl nicht getilgte Vermögen der Gottesgemeinschaft, das im falschen Lichte des eignen Selbsts erblichene Bild Gottes in uns wieder erweckt; und, ebenso übermocht von dieser Liebe, die sein tiefstes, stärkstes Sehnen stillt, als frei ihr folgend, die seiner ganzen Gegenliebe werth ist (1 Joh. 4, 19.), ergibt sich der Mensch in dem innersten Grunde seines Gemüths Christo, seinem Heilande, zur unbedingten Gemeinschaft des Lebens hin. Dieß ist der Weg des Heils für den Sünder a).

Diese Gemeinschaft hat ebenso ihre Stufenentwickelung, wie die Gemeinschaft Gottes mit der sündigen Menschheit. Der Verf. hat hinsichtlich dieser letzteren in der obenerwähnten Abhandlung gezeigt, daß die Liebe Gottes in ihrer ersten Bewegung gegen den Sünder als Zorn sich offenbare, welchen der Mensch in seinem persönlichen und natürlichen Leben als Leiden (nach juristischer Fassung jenes als Schuld, dieses als Strafe) inne werde. Ohne nämlich noch ihre mitfühlende und mitlebende Theilnahme an dem Sünder herauszukehren, zeigt sie sich diesem erst, wie sie von seiner Sünde in ihrem göttlichen Wesen, so wie es in sich ist, berührt wird, und tritt mit

a) Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen menschlichem und göttlichem Wirken bei der Bekehrung liegt außer dem Bereiche dieser Abhandlung. Uebrigens ergibt sich die Einheit der reinen, alles menschliche Verdienst ausschließenden Priorität göttlichen und der wirklichen Freiheit menschlichen Thuns am einleuchtendsten eben aus dem Wesen der Gemeinschaft und ihrer oben dargestellten Beziehung zur Selbstheit.

ihrer innern Harmonie seiner Selbstentzweiung, mit ihrer dem Geschöpfe zu unbedingter Auctorität bestehenden Herrlichkeit seiner Unwürdigkeit entgegen. Die umfassende Bezeichnung für diese dem Sünder gegenüber das eigne Selbst bewahrende Stellung der Persönlichkeit Gottes ist: Heiligkeit — welche in ihrer activen, sich als solche dem Sünder nach dem Maße seiner freien Selbstbestimmung mittheilenden Selbstbeziehung zur Gerechtigkeit wird. Das Mittel ihrer Offenbarung ist das Gesetz, welches nicht bloß in seiner vereinzelten geschichtlichen Erscheinung, als Vorschrift für die einzelnen Lebensverhältnisse der Menschen gefaßt werden darf, sondern umfassender: als Ausdruck der in Gott ruhenden Idee menschlichen Wesens, als geoffenbartes, dem Sünder zur Norm vorgehaltenes Urbild seines Lebens, welchem Fluch und Segen als Correlat, nämlich als Hinweisung auf die an dieser ihrer ewigen Idee unverrückt und energisch auch festhaltenden Heiligkeit Gottes beigefügt ist.

Von dieser ersten Stufe ihrer Selbstmittheilung schreitet die Liebe aber zur zweiten, höheren, volleren, zu der durch Theilnahme vermittelten weiter. In ihrem unendlichen Drange, das durch ihren Zorn dem Menschen bereitete innere und äußere Leiden selbst auch mit ihm zu tragen, erniedrigt sie sich bis zur Annahme der menschlichen Natur und bietet sich auf Grund dieser ihrer Barmherzigkeit (die nach juristischer Fassung als stellvertretende Versöhnung sich darstellt) mit ihrer ganzen Lebensfülle dem Menschen als Gnade (nach ihrer juristischen Seite: Versöhnung) zur Aneignung dar. Dieß geschieht im Evangelium, dem vom heil. Geiste getragenen Worte von der in Christo persönlich erschienenen Gnade Gottes.

Beides, Gesetz und Evangelium, sind also zwei Offenbarungsweisen derselben Liebe. Sie folgen sich, weil der Sünder die Totalität ihres Wesens nicht mit Einemmale zu fassen vermag, sondern der Erziehung für ihr

Verständniß und ihre Aneignung bedarf, in der Geschichte der Menschheit und des Einzelnen als Stufenentwickelungen, die wir in der Folge des alten und neuen Testamentes erkennen. In jenem herrscht das Gesetz, der παιδαγωγὸς auf Christum, und es muß so lange herrschen, als die Liebe in ihrer Gnadenfülle noch nicht offenbar geworden, ob auch immerhin einzelne Gnadenoffenbarungen in der Form der Verheißung vorausgehen mögen. Ist aber die Gnade zur vollen Erscheinung gekommen, so wird sie damit auch die herrschende Macht, und das Gesetz, durchleuchtet vom Wesen der Gnade und zu höherer Einheit mit ihr aufgenommen, verliert seine selbständige Stellung und dient der Gnade nur zur Offenbarung ihres Lebens, als Richtschnur für die Begnadigten. Doch ist diese Aufeinanderfolge keine ausschließende, da die Liebe Gottes, so viel an ihr ist, vom Anfang an mit ihrer ganzen Fülle dem Sünder zugewandt ist und, wenn sie auch die Momente derselben nur in einem Nacheinander vor unsern blöden Augen und verkehrten Herzen auseinander legen kann, doch auch da schon von Anfang an das Endziel im Auge hat. Vielmehr gehen, mit Beibehaltung jenes specifischen Unterschiedes des alten und neuen Testamentes, Gesetz und Evangelium stetig Hand in Hand und wachsen gemeinsam an Klarheit und Tiefe der Offenbarung. So finden wir das Evangelium bereits unmittelbar nach dem Sündenfalle im Protevangelium, und durch das ganze alte Testament zieht es sich in immer heller werdendem Lichte hindurch bis zur Erscheinung des Heiles selbst. Ebenso aber tritt auch im Gesetz erst die Forderung des bloßen Werks noch in den Vordergrund, der geistliche, tiefere Gehalt hingegen ist nur hie und da angedeutet. Denn wie hätte der Mensch den vollen Einblick in die Tiefe seines Verderbens ertragen können, so lange das Heil noch verdeckt, noch in bloße Verheißung gekleidet war! Mit der zunehmenden Macht,

Klarheit und Geistigkeit der Verheißung aber in der Zeit der Prophetie nimmt auch die Enthüllung der höheren, geistigen Forderung des Gesetzes zu. Und als in Christo endlich die Verheißung erfüllt ward, so kam in ihm, weil in der Liebe, deren persönliche Erscheinung er ist, Gerechtigkeit und Gnade gleichermaßen inbegriffen sind, auch das Gesetz zur Erfüllung, und zwar nicht allein in Tragung seines Fluches, sondern zugleich in vollkommener Offenbarung seiner Forderung durch Wort und That. Ja so sehr durchdringen sich in ihm beide Momente der Liebe, daß er das Weltgericht, die energischste Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, eben dann halten wird, wenn auch das Reich der Gnade zur vollen Erscheinung seiner Herrlichkeit durch ihn kommen soll. Und in alle Ewigkeit wird er das Gesetz der Gläubigen, nur nicht in gebietender und strafender Weise, sondern als hellleuchtendes Urbild und als selige, im innersten Grunde des Herzens herrschende Liebesgewalt bleiben, so daß dann auch in ihnen, wie in ihm, Gesetz und Evangelium Eins geworden und alle Momente der Liebe zur Erfüllung gekommen sind a).

Von dem Maße und der Weise dieser Liebesmittheilung Gottes an den Menschen ist nun das Maß und die Weise der Gemeinschaft abhängig, in welche der Mensch mit Gott treten kann.

Wir können aber im Gemeinschaftsleben der Menschen überhaupt zwei Stufen unterscheiden. Die erste ist die, daß ich, indem ich zu einer Persönlichkeit in Bezie-

---

a) Man entschuldige, daß der Verf. hier bei der Rückverweisung auf die Gedanken der ersten Abhandlung sich so ausführlich auf eine dort nicht gegebene Exposition von der geschichtlichen Offenbarung des Gesetzes und Evangeliums einläßt. Er thut es, weil sie hier erst ihre volle Bedeutung gewinnt, wo sie auf die Stufenentwickelung der Gemeinschaft des Sünders mit Gott im Einzel- und Gesammtleben ihr Licht wirft.

hung trete, sie, ohne noch einem besondern Zuge der Verwandtschaft zu folgen, nur erst so nehme, wie sie für sich ist, und auch in diesem Maße nur mich ihr mittheile. Ich lasse sie noch außer mir, und indem ich die Gemeinschaft mit ihr vollziehe, gebe ich mich (und das Meine) ihr nur in dem Maße hin, als sie nach ihrem individuellen Werth und nach ihrer Stellung zur Gemeinschaft (und innerhalb dieser wieder speciell zu mir) diese Hingabe auf Grund der Gemeinschaftsordnung in Anspruch zu nehmen hat. Wir bezeichnen diese Stufe mit dem Ausdruck: Achtung (die innere Seite der Gerechtigkeit), welche deßhalb den Grundpfeiler alles Gemeinlebens bildet. Eine zweite, höhere Stufe aber wird dadurch vermittelt, daß ich an dem Person- und Naturleben des Andern selbst auch Theil nehme und es in das meinige hereinziehe. Dieses Theilnehmen, diese Theilnahme und Hereinnahme ist (was bei der Achtung nicht in dieser Weise der Fall ist) wesentlich bedingt durch innere Verwandtschaft, sey es allgemeine oder besondere, wie auch die Art und das Maß derselben von der Art und dem Grade dieser Verwandtschaft abhängt a). Dadurch mache ich mich dem Andern erst homogen, und es ist nun eine höhere, vollkommene Selbstmittheilung möglich, die wir mit: Liebe bezeichnen. Mit dieser durch Theilnahme vermittelten Selbstmittheilung ist wahrhafte persönliche Einigung eingetreten und die höchste Form der Gemeinschaft erreicht.

Diese beiden Stufen der Gemeinschaft begegnen uns nun auch in der Gemeinschaft des Sünders mit Gott.

Wenn Gott nur erst in unmittelbarer Weise dem Menschen sich mittheilt, d. h. wenn er das Wesen seiner

---

a) Anders ist z. B. die Kindes-, anders die Freundes-, die eheliche Liebe &c. So darf und soll auch die Intensität der Liebeshingabe verschieden seyn je nach Anziehung der Individualität &c.

Persönlichkeit ihn erst nur so, wie es in selbständiger Würde dem Menschen gegenübersteht, erfahren läßt, so muß sich auch der Mensch erst nur in seiner nackten Selbstheit Gott gegenüber fühlen. Die Gemeinschaft besteht noch auf der Stufe der bloßen Achtung. Wie Gott dieselbe gegen den Sünder darin vollzieht, daß er sein freies Thun nicht ignorirt noch aufhebt, sondern als solches anerkennt, daß er ihm gibt, was er verdient, daß er die Schuld und Strafe seiner Sünde durchs Gesetz ihn fühlen läßt, — daß er gerecht gegen ihn ist, ebenso kann nun auch der Mensch die Gemeinschaft mit Gott nur in der Weise vollziehen, daß auch er als Sünder gerecht ist (man wolle diesen Ausdruck nicht mißdeuten), daß er nämlich in ehrfurchtsvoller, bußfertiger Scheu (welche etwas nicht bloß Aufgedrungenes ist, wie das Empfinden der Schuld und das Leiden der Strafe, sondern bereits ein Act freier Gemeinschaft) wegen seines Ungehorsams vor Gott sich demüthigt, anklagt und straft, und so Gott die Ehre gibt, die ihm dem Heiligen vom Sünder gebührt.

Dieß ist die Buße, die aus dem Gesetze kommt, sey dasselbe nun alt- oder neutestamentlich, ja das persönliche Gesetz im Vorbilde Christi selbst. Sie läßt den Menschen noch außer Gott stehen, in ihr waltet noch keine Liebesmacht. Ja sie versetzt den Menschen vielmehr in die trostloseste Losgerissenheit, indem er nun nicht bloß von Gott geschieden steht, mit welchem ihn nur noch das allgemeinste Rechtsverhältniß und zwar das der Strafgerechtigkeit verbindet, sondern geschieden auch von seinem eignen lieben Ich, von welchem er sich im Geiste seines Willens losgesagt hat. Damit nämlich, daß der Mensch im Unglauben (Gen. 3.) aus der Gemeinschaft Gottes sich löste, hat er, wie eben abnormer Glaube an sich selbst (Hochmuth) mit Unglauben an Gott allezeit Hand in Hand geht, zugleich angefangen, den Quell gesunder Entwicke-

lung in sich selbst zu suchen. Dieses falsche Vertrauen auf eigne Einsicht, Kraft und Würdigkeit (falsche Theilnahme an sich selbst) reißt die Gesetzesbuße dem Menschen aus dem Herzen, und im Gedränge der Angst und Furcht erwacht der durch die Scheinbefriedigung der Sünde in Schlummer gewiegte, doch nicht getilgte ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22.) d. i., abstract gefaßt, das im innersten Grunde des Menschen eingeboren ruhende Bedürfniß nach Gottesgemeinschaft, und drängt sich hervor und streckt sich nach oben aus, um den eignen Mangel aus der göttlichen Liebesfülle zu ergänzen. Denn so völlig isolirt kann der Mensch nicht bleiben: die Selbst**aufgabe** muß zur Selbst**hingabe** fortschreiten. So drängt die Gesetzesbuße den Menschen von selbst auf eine zweite, höhere Stufe der Gemeinschaft vorwärts.

Doch kann er auf diese nur dadurch sich erheben, daß auch hier wieder die göttliche Liebe, auf einer höheren Stufe ihrer Selbstmittheilung, ihm zuvor- und entgegenkommt. Indem er aber dieser göttlichen Liebe nun begegnet, findet er sie gleichfalls über seine Sünde betrübt, ja er sieht, wie sie in zeitlich-persönlicher Wirklichkeit den auf derselben lastenden Fluch selbst auf sich genommen und, gekleidet in unser eigen Fleisch, bis in den Tod getragen hat. Dieser unendliche Widerspruch göttlicher Liebe mit seiner Selbstsucht beschämt, diese bitterste Folge seiner Sünde erschüttert ihn. Und er trägt nun nicht bloß darüber Leid, die göttliche **Majestät** verletzt, sondern zugleich, die göttliche **Liebe** ins Leid gezogen zu haben. Während er aber so einerseits jetzt erst die ganze Größe seiner Schuld vor Gott erkennen lernt und dadurch noch mächtiger denn vorher sich getrieben fühlt, von seinem verkehrten Selbst, durch welches all dieses Leiden verursacht worden, sich zu lösen, so verliert doch andererseits seine Buße, indem sie den theilnehmenden Liebesschmerz Gottes in den eignen Schmerz aufnimmt,

den Charakter der Losgerissenheit von Gott und nimmt den der Gemeinschaft, ob auch zunächst nur der Leidensgemeinschaft, mit ihm an. So wird der Sünder von der göttlichen Liebe dadurch, daß sie, den Zorn in Barmherzigkeit verschlingend, aus dem Gegensatze gegen ihn heraus- und in Gemeinschaft wirklicher Hingabe mit ihm übergetreten ist, selbst auch aus dem Gegensatze gegen sie heraus- und in die Gemeinschaft wirklicher Hingabe mit ihm eingeführt. Und es ist somit die wahre, aus dem Evangelium kommende Buße, welche allein eine währende Grundlage des neuen Lebens zu bilden vermag, wie überhaupt eine Betrübniß über die Betrübung der göttlichen Liebe, so auf ihrer höchsten Stufe ein Liebesleiden der Seele mit Christo, in welchem das ganze göttliche Erbarmen geschichtlich offenbar geworden.

Doch ist dieß eine noch sehr unvollkommene Theilnahme an dem Liebeleben Gottes. Die Seele hat hier nur erst das aus dem Leben Gottes in das ihrige aufgenommen, was Gott nach seiner Liebe aus ihrem Leben vorher in das seinige aufgenommen hatte, nämlich das aus der Sünde quellende Leiden. Gott hat sich aber in die Gemeinschaft ihres Lebens nur dahingegeben, um denselben das seinige einzupflanzen, ihre Schuld nur getragen, um ihr seine Gnade schenken, ihr Elend nur mitgelitten, um seine Seligkeit ihr mittheilen zu können. Meine Theilnahme an Gott wird also dadurch erst eine vollkommene, daß ich nicht bloß das Spiegelbild meines Lebens im göttlichen, sondern daß ich Gottes eignes Leben selbst auch in das meinige herüber- und aufnehme.

Natürlich trägt nun diese Theilnahme des Menschen am Leben Gottes einen andern Charakter, als wir's bei der Theilnahme Gottes an unserm Leben gesehen haben a). Es ist überhaupt in jeder Gemeinschaft die Art und Weise

a) Vergl. Versöhnungslehre, S. 294—296.

derselben von der verschiedenen Stellung der Persönlichkeiten innerhalb der Gemeinschaft bedingt. Wohl ist es immer ein Act der Demuth, eine Selbstdemüthigung gegen und zu dem Andern, die ich in der Theilnahme an ihm übe. Aber es ist ein Anderes, wenn ich als der Stärkere an der Schwäche, und ein Anderes, wenn ich als der Schwächere an der Stärke des Andern Theil nehme, sie in mein inneres und äußeres Leben aufnehmend. Jenes begegnet uns in den verschiedenen Stufen der Herablassung der Eltern zu dem Kinde von der leiblichen Pflege an bis zum Mitgefühle mit seiner Sündenschuld, dieses in den verschiedenen Stufen vertrauensvoller Ueberlassung des Kindes an die Eltern bis zum Glauben an ihre vergebende Liebe. In noch höherem Maße muß dieser Unterschied heraustreten, wenn das Verhältniß von Haupt und Glied sich zu dem von Schöpfer und Geschöpf steigert, vollends aber, wenn die Schwäche des Geschöpfs sogar in Sünde und Leid übergegangen ist. Haben wir nun bei Gott seine Theilnahme an unserm Leben als Barmherzigkeit erkannt, so stellt sich unsere Theilnahme an Gottes Leben als Glaube dar.

Unsere Beziehung zu Gott ruht durchaus auf Glauben. Denn da Gott der Schöpfer und Grund unsers gesammten Wesens ist, so kann unser persönliches Leben sich gar nicht entwickeln, wenigstens seiner Bestimmung gemäß sich nicht entwickeln, wenn wir nicht mit voller Hingabe unsers Gemüths Gottes Leben in das unsrige hereinziehen. Aus diesem Grunde ist uns der Glaube in der Form eines unmittelbaren Wissens und bedürftigen Verlangens nach oben bereits eingeboren. Doch bildet er als solcher nur die Basis für eine freie Selbstbeziehung des Menschen. Denn der Glaube ist, wiewohl allerdings Gottes Werk in uns — denn ohne thatkräftiges, unser Inneres neubelebendes Einsenken der göttlichen Liebe in unser Herz durch den heiligen Geist würden wir

nimmermehr der Gnade glauben können, — so doch zugleich auch freie, selbsteigene That des Menschen, welcher, von der eigenen Ohnmacht im Innern überführt, all sein Leben hinfort nur aus Gott schöpfen will. Und wiederum ist er nicht bloß Sache einer einzelnen Seite im menschlichen Wesen, wie des bloßen Verstandes und der Ueberzeugung, d. h. nicht ein bloßes Fürwahrhalten göttlicher (Heils-) Wahrheit, wozu die katholische Kirche, indem sie das Heil des Einzelnen von seiner Gemeinschaft mit der Kirche, statt von der mit Christo, abhängig macht, verleitet wird und dann allerdings zu einer Ergänzung desselben durch Werke sich genöthigt sieht, sondern der Glaube ist, wie unsere Kirche, wenn sie Erkenntniß, Beifall und Zuversicht seine Theile nennt, richtig erkannt hat, eine Sache der innersten Persönlichkeit, des Gemüths, in welchem die übrigen Seelenkräfte, wie oben gezeigt worden, sämmtlich als in ihrem lebendigen Grunde wurzeln. Eben deßhalb aber kann es auch dem Glauben, weil Gleiches wieder Gleiches sucht, noch nicht genügen, nur eine einzelne Seite des Wesens Gottes zu fassen, wie seine Macht oder Weisheit, sondern er ist nur dann ein wahrer, lebendiger, wenn er in Gottes Herz eindringt, wenn er das innerste Wesen Gottes, wenn er seine Liebe faßt. Der **Glaube ist ein eingehendes, in sich saugendes Hinnehmen der Liebe Gottes ins Gemüth.** Wie der Abfall des Menschen damit begonnen hat, daß er in Mißglauben Gott Lieblosigkeit, Verkürzung der eignen Persönlichkeit (Gen. 3, 5. 6.) zutraute, so tritt die Wiedereinigung mit Gott damit ein, daß er ihm alle Liebe zutraut und die Erfüllung der eignen Persönlichkeit aus ihm nimmt. So finden wir den Glauben schon im alten Testament als Lebenselement der Frommen, weil das Erbarmen der göttlichen Liebe, unmittelbar nach dem Sündenfall eintretend und das unendliche Verderben zurückhaltend, auch im alten Testamente bereits

Doch hat auch diese höhere Selbstmittheilung, gleich wie wir's bei der Theilnahme, durch welche sie vermittelt wird, gesehen haben, erst einen Gegensatz zu überwinden, der durch die Sünde hereingekommen ist. Wie nämlich die Sünde in falscher Theilnahme ihr Wesen hat, indem der Mensch die Befriedigung seiner persönlichen Bedürfnisse aus sich selbst, statt aus Gott, schöpfen zu können meint und wirklich schöpft, so besteht sie auch in falscher Selbstmittheilung, indem er, statt Gott zu leben, sich selbst lebt. Und wie die wahre Theilnahme an Gott im Glauben nicht anders möglich wird, als daß der Mensch in Buße von dem falschen Glauben an sich selbst sich losmache, so auch die Selbstmittheilung an Gott nicht anders, als daß er das falsche Sichselbstleben in der Selbstverleugnung aufgebe. Gleichwie aber die Buße den innersten Grund des Herzens nicht umzuwandeln vermag, so lange der Mensch noch unter dem Gesetze, noch allein, losgerissen von Gott und Gott bloß gegenüber steht, sondern erst durch die gliedliche Leidensgemeinschaft mit dem für unsere Sünde leidenden Haupte Christus zu einer lebendigen, innerlichen und umwandelnden wird, so ist es auch bei der Selbstverleugnung. Wohl findet sich bereits im alten Testamente eine Art Bekehrung, eine Abkehr von sich selbst und Zukehr zu Gott, welche im Verhältnisse zur damaligen Stufe der Liebesoffenbarung Gottes an die Menschheit eine relative Vollkommenheit bei den Gläubigen haben konnte. Aber so lange Gott noch nicht in selbstaufopfernder Hingabe sein ganzes Herz gegen die Menschen eröffnet hatte, konnte auch der Mensch noch nicht im innersten Grunde des Herzens von sich selbst frei werden. Denn da Selbstmittheilung das wesentliche Leben des Herzens ist, und es ohne dieselbe nicht einen Augenblick verharren kann, so muß auch die Verleugnung seiner selbst, wenn sie eine wahre seyn soll, zugleich den Charakter der Gemeinschaft an sich nehmen. Dieß ge-

schieht, wie bei der Buße, durch die Gemeinschaft mit Christo. Wie wir jene ein Liebesleiden der Seele mit Christo genannt haben, so ist's auch bei der wahren Selbstverleugnung. Sie ist, was die heilige Schrift nennt: ein Sterben, ein Begrabenwerden mit Christo. Während ich in der Buße jenes Liebesleiden Christi theile, in welchem er meine Sünde sich hat zu Herzen dringen und ihren Fluch über sich ergehen lassen, so in der Selbstverleugnung (Matth. 16, 24.) dasjenige, vermöge dessen er, das in der Versuchung, welche auch an seinem wahrhaft menschlichen Selbst eine reelle Möglichkeit der Anknüpfung hatte, sich ihm entgegendrängende Eigenleben zurückweisend, zugleich seine mit unserer Schuld beladene Persönlichkeit in jede Schmach und seine ganze, mit den Folgen unserer Sünde behaftete Natur (σάρξ) in jedes Leiden, ja in den Tod selbst dahingab (Röm. 6, 10. 1 Petr. 3, 18. Röm. 8, 3.). So sterbe ich in meiner Gemeinschaft mit ihm mir selbst, d. h. meinem falschen, von Gott losgerissenen Selbst, dem Fleische ab.

Aber diese Gemeinschaft des Sterbens führt nothwendig zur Gemeinschaft seiner Auferstehung (Röm. 6, 4—11.) und seines Lebens. Wie Christus die σάρξ in den Tod gab, damit das wahre Leben in ihm, das πνεῦμα, zur Erscheinung komme, so sterben auch wir in der Gemeinschaft Christi uns selbst nur ab, damit in ihr unser wahres Selbst aus dem Tode, dem Scheinleben der Sünde erstehe und das πνεῦμα in uns herrschend werde (Röm. 6, 5.). Da wir aber nun als Bild Gottes zu seiner vollkommenen Gemeinschaft geschaffen sind, so lebt unser Ich dann eben erst wahrhaft, wenn es in dieser steht. Dieß geschieht nun durch die Liebeseinigung mit Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes. Und so ist die Einigung der Liebe mit Christo, welchem nun des Sünders ganzes Herz gehört und sein ganzer innerer Mensch

lebt (2 Kor. 5, 15.), die letzte, höchste Stufe der Gemeinschaft mit Gott a).

Aus dieser Entwickelung erhellt, daß der **Weg des Heils für den Sünder** kein anderer sey, als **den ganzen irdischen Kampfes- und Siegeslauf Christi durch Tod und Auferstehung hindurch vermöge der vollkommenen Selbsthingabe des inwendigen Menschen an ihn ihm nachzuleiden und nachzuleben**, und daß mithin die **unio mystica** nicht bloß Schlußpunkt, sondern zugleich Ausgangspunkt und währendes, fort und fort wachsendes Moment im ordo salutis sey, in welchem alle übrigen Zustände christlichen Lebens nur einzelne Seiten und Erscheinungsweisen bilden. **Bußfertiger Glaube** und **selbstverleugnende Liebe** sind ihre **zwei Grundseiten**. Wie alles Leben der Gemeinschaft im gegenseitigen Nehmen und Geben besteht, so auch hier. Im Glauben nimmt die Seele alle Liebesfülle aus Gott, um in der Liebe sich Gott ganz wiederzugeben. Und wie Gott in seiner Barmherzigkeit gegen den Sünder sich herabneigt und herabläßt, so sehr, daß er selbst dessen Natur annimmt, so ist auch der Glaube, worin ja der Mensch bekennt, daß ihm selbst Alles fehle, in Gott aber Alles für ihn liege, der Act der tiefsten Demuth gegen Gott. Dagegen gibt es keine herrlichere Stufe der Er-

a) Hier, wo wir von der Gemeinschaft des Menschen mit Gott reden, nennen wir nur die höchste Stufe derselben Liebe, weil im Gemüthe des Menschen ein wirkliches Auseinander und Nacheinander jener Stufen stattfindet. Anders bei der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, weil Gott gegen jeden Menschen in jedem Momente ganz Liebe ist und nur um des Menschen selbst willen in seiner Selbstmittheilung sich beschränkt: bei ihm ist auch die niedrigere Stufe Ausfluß der Liebe selbst. Darauf beruht der Unterschied des Gebrauchs vom Wort „Liebe" in dieser und der genannten früheren Abhandlung.

habenheit für den Menschen, als wenn er (wiewohl er allerdings nichts zu geben vermag, als was er selbst erst von Gott empfangen hat), Gott gegenüber sogar als Gebender erscheint, sich ihm in der Liebe gibt mit seiner ganzen Persönlichkeit. Beide Seiten stehen in innigster Wechselwirkung. Der Glaube ist das Erste. Ohne ihn ist keine Gemeinschaft mit Christo, mit ihm aber ist sie wirklich bereits auch da, so daß durch ihn der Mensch Alles hat, was Christi ist. Aber die Liebe ist die nothwendige andere Seite desselben, die nicht ausbleiben kann, wo er wirklich Sache des Gemüths, also der innersten Gesammtpersönlichkeit, nicht bloß des Verstandes oder formellen Willens ist. Ja sie kann so wenig ausbleiben, daß sie ihm vielmehr, wie wir gesehen haben, keimlich schon inne liegt. Deßwegen, wie die Liebe aus dem Glauben fort und fort ihr Leben nimmt, so kräftigt, verinnerlicht und befestigt sich auch der Glaube durch die Liebe, bis er endlich, wenn alle Stadien irdischer Entwicklung durchlaufen sind, als besondere Vorstufe verschwindet und, da jenseits mit der relativen Ferne Gottes auch seine Unsichtbarkeit, die des Glaubens Gegenstand ist (Hebr. 11, 1.), für den Menschen aufhört, als wirkliches Schauen in der höchsten Stufe der Gemeinschaft, der Liebe, völlig aufgeht (1 Kor. 13.). In gleicher Weise aber bedingen sich auch auf beiden Stufen, des Glaubens und der Liebe, die negative und die positive Seite. Der Glaube kann nie der Buße (der evangelischen, nicht der gesetzlichen, über welche, als bloße Vorbereitungsmacht, der Gläubige vielmehr hinauskommen kann und soll) ermangeln, wie die Liebe immer mit Selbstverleugnung wird verbunden bleiben, so lange die angeborne Selbstsucht im Menschen nicht völlig getilgt ist. Dagegen muß die Buße allezeit in den die Gnade ergreifenden Glauben übergehen und die Selbstverleugnung aus der Liebe sich erfüllen, wenn der Mensch im Leide sich

derselben von der verschiedenen Stellung der Persönlichkeiten innerhalb der Gemeinschaft bedingt. Wohl ist es immer ein Act der Demuth, eine Selbstdemüthigung gegen und zu dem Andern, die ich in der Theilnahme an ihm übe. Aber es ist ein Anderes, wenn ich als der Stärkere an der Schwäche, und ein Anderes, wenn ich als der Schwächere an der Stärke des Andern Theil nehme, sie in mein inneres und äußeres Leben aufnehmend. Jenes begegnet uns in den verschiedenen Stufen der Herablassung der Eltern zu dem Kinde von der leiblichen Pflege an bis zum Mitgefühle mit seiner Sündenschuld, dieses in den verschiedenen Stufen vertrauensvoller Ueberlassung des Kindes an die Eltern bis zum Glauben an ihre vergebende Liebe. In noch höherem Maße muß dieser Unterschied heraustreten, wenn das Verhältniß von Haupt und Glied sich zu dem von Schöpfer und Geschöpf steigert, vollends aber, wenn die Schwäche des Geschöpfs sogar in Sünde und Leid übergegangen ist. Haben wir nun bei Gott seine Theilnahme an unserm Leben als Barmherzigkeit erkannt, so stellt sich unsere Theilnahme an Gottes Leben als Glaube dar.

Unsere Beziehung zu Gott ruht durchaus auf Glauben. Denn da Gott der Schöpfer und Grund unsers gesammten Wesens ist, so kann unser persönliches Leben sich gar nicht entwickeln, wenigstens seiner Bestimmung gemäß sich nicht entwickeln, wenn wir nicht mit voller Hingabe unsers Gemüths Gottes Leben in das unsrige hereinziehen. Aus diesem Grunde ist uns der Glaube in der Form eines unmittelbaren Wissens und bedürftigen Verlangens nach oben bereits eingeboren. Doch bildet er als solcher nur die Basis für eine freie Selbstbeziehung des Menschen. Denn der Glaube ist, wiewohl allerdings Gottes Werk in uns — denn ohne thatkräftiges, unser Inneres neubelebendes Einsenken der göttlichen Liebe in unser Herz durch den heiligen Geist würden wir

nimmermehr der Gnade glauben können, — so doch zugleich auch freie, selbsteigene That des Menschen, welcher, von der eigenen Ohnmacht im Innern überführt, all sein Leben hinfort nur aus Gott schöpfen will. Und wiederum ist er nicht bloß Sache einer einzelnen Seite im menschlichen Wesen, wie des bloßen Verstandes und der Ueberzeugung, d. h. nicht ein bloßes Fürwahrhalten göttlicher (Heils-) Wahrheit, wozu die katholische Kirche, indem sie das Heil des Einzelnen von seiner Gemeinschaft mit der Kirche, statt von der mit Christo, abhängig macht, verleitet wird und dann allerdings zu einer Ergänzung desselben durch Werke sich genöthigt sieht, sondern der Glaube ist, wie unsere Kirche, wenn sie Erkenntniß, Beifall und Zuversicht seine Theile nennt, richtig erkannt hat, eine Sache der innersten Persönlichkeit, des Gemüths, in welchem die übrigen Seelenkräfte, wie oben gezeigt worden, sämmtlich als in ihrem lebendigen Grunde wurzeln. Eben deßhalb aber kann es auch dem Glauben, weil Gleiches wieder Gleiches sucht, noch nicht genügen, nur eine einzelne Seite des Wesens Gottes zu fassen, wie seine Macht oder Weisheit, sondern er ist nur dann ein wahrer, lebendiger, wenn er in Gottes Herz eindringt, wenn er das innerste Wesen Gottes, wenn er seine Liebe faßt. Der Glaube ist ein eingehendes, in sich saugendes Hinnehmen der Liebe Gottes ins Gemüth. Wie der Abfall des Menschen damit begonnen hat, daß er in Mißglauben Gott Lieblosigkeit, Verkürzung der eignen Persönlichkeit (Gen. 3, 5. 6.) zutraute, so tritt die Wiedereinigung mit Gott damit ein, daß er ihm alle Liebe zutraut und die Erfüllung der eignen Persönlichkeit aus ihm nimmt. So finden wir den Glauben schon im alten Testament als Lebenselement der Frommen, weil das Erbarmen der göttlichen Liebe, unmittelbar nach dem Sündenfall eintretend und das unendliche Verderben zurückhaltend, auch im alten Testamente bereits

in stufenweise hellerem Lichte und wachsender Kraft sich offenbarte. Auch dort hatte der Fromme sein Leben darin, daß er, das Vertrauen auf eigne Weisheit, Kraft und Würdigkeit aufgebend, in die jedesmalige, seiner geschichtlichen Stufe entsprechende göttliche Liebesoffenbarung einging (vgl. die Exempel des Glaubens im 11. Kap. des Hebräerbriefes). Nur ist, während hienach der Glaube, als Lebensbewegung des innern Menschen gefaßt, im alten Testamente allerdings nicht andrer Art ist, als im neuen, und auch dort schon den Weg bildet, aus dem Gesetzesschrecken in Gott sich zu finden, die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo, in welchem die bloße Verheißung zur Erfüllung geworden, und somit auch ihre Wirkung auf das Gemüth des Menschen doch eine so specifisch neue, daß der Größte des alten Testamentes immerhin noch kleiner ist, als der Kleinste im Reiche Gottes. Denn dadurch erst, daß Gott sich ganz, mit seiner ungetheilten Liebesfülle an den Menschen hingegeben hat, kann der Mensch auch Gott ganz erfassen und alles Bedürfniß für sein geistiges Leben aus ihm hinnehmen; dadurch erst, daß Gott in der Menschwerdung persönlich mit dem Menschen in Gemeinschaft getreten ist, kann auch der Mensch, von dem aus Christo ausgehenden heiligen Geiste im innersten Grunde seiner Persönlichkeit ergriffen, wahrhaft und ganz in persönliche Einigung mit Gott treten. So ist der wahre, lebendige christliche Glaube ein Liebesleben der Seele mit Christo, zwar nur noch in Form der Receptivität, aber doch, da ja das Verwandte nur vom Verwandten ergriffen werden kann und die Energie des Verwandtschaftszuges zu Gott selbst schon Liebesregung ist, ein wirkliches Liebesleben a). Wie ich in der Buße an dem

a) In dem an sich völlig berechtigten Streben, menschliches Verdienst gänzlich auszuschließen, hat die ältere Dogmatik diese

für mich übernommenen Leiden Christi Theil nehme, so im Glauben an seinem für mich errungenen Leben a). Dort geht die Liebe Christi in Form des Schmerzes, hier in Form der Freude in meine Seele ein.

Buße und Glaube als theilnehmende Seite in der Gemeinschaft des Sünders mit Gott bilden aber nur die Vorstufe für eine höhere Selbstmittheilung. Denn wenn das Ich dem Ich, hier speciell die Seele Gott durch Theilnahme, Insichnahme seines Lebens sich ihm verwandt, oder vielmehr ihre ursprüngliche Verwandtschaft mit ihm wieder lebendig gemacht hat, — wie Fr. v. Baader treffend sagt: „Der Glaube öffnet, setzt in Rapport, macht einer fremden Persönlichkeit theilhaftig" —, so liegt nun kein Hemmniß mehr zwischen inne. Und sie vermag nun Gott nicht mehr bloß das zu geben, was ihm auf Grund seiner individuellen Würde und seiner Stellung im Ganzen der Gemeinschaft gebührt, wobei sie aber sonst noch ganz in ihrer selbstischen Abgeschlossenheit gegen ihn verharrte, sondern sie kann sich ihm nun mit ihrem innersten Leben zum Opfer und Eigenthume geben, sich in ungetheiltem Maße mit ihm einigen.

Immanenz des Liebesmomentes im Glauben nicht genug anerkannt. Von neuern evangelischen Theologen aber ist es geschehen; vergl. J. Müller (Lehre von der Sünde. I. S. 115.): „Auch der Glaube im eigenthümlich christlichen, namentlich paulinischen Sinne des Wortes muß als ein Moment im Begriffe der Liebe zu Gott erkannt werden; denn es ist ein Sicherschließen des Gemüths für die zuvorkommende göttliche Liebe und Gnade welches ja selbst offenbar eine Weise der Liebe zu Gott ist." Nitzsch (System, S. 283.): „Im Glauben kann ein gewisses Element der Liebe, nämlich Wahrhaftigkeit, Demuth, Verlangen und Selbstverleugnung nicht fehlen." So nennt auch Schleiermacher den Glauben eine Sache der anschauen wollenden Liebe.

a) Damit ist nicht gemeint, daß der Glaube das Leiden Jesu nicht auch zu seinem Objecte habe. Aber im Glauben lebt der Mensch nicht das Leiden im Leiden nach, sondern die erlösende Macht, welche darin für ihn liegt.

Doch hat auch diese höhere Selbstmittheilung, gleich wie wir's bei der Theilnahme, durch welche sie vermittelt wird, gesehen haben, erst einen Gegensatz zu überwinden, der durch die Sünde hereingekommen ist. Wie nämlich die Sünde in falscher Theilnahme ihr Wesen hat, indem der Mensch die Befriedigung seiner persönlichen Bedürfnisse aus sich selbst, statt aus Gott, schöpfen zu können meint und wirklich schöpft, so besteht sie auch in falscher Selbstmittheilung, indem er, statt Gott zu leben, sich selbst lebt. Und wie die wahre Theilnahme an Gott im Glauben nicht anders möglich wird, als daß der Mensch in Buße von dem falschen Glauben an sich selbst sich losmache, so auch die Selbstmittheilung an Gott nicht anders, als daß er das falsche Sichselbstleben in der **Selbstverleugnung** aufgebe. Gleichwie aber die Buße den innersten Grund des Herzens nicht umzuwandeln vermag, so lange der Mensch noch unter dem Gesetze, noch allein, losgerissen von Gott und Gott bloß gegenüber steht, sondern erst durch die gliedliche Leidensgemeinschaft mit dem für unsere Sünde leidenden Haupte Christus zu einer lebendigen, innerlichen und umwandelnden wird, so ist es auch bei der Selbstverleugnung. Wohl findet sich bereits im alten Testamente eine Art Bekehrung, eine Abkehr von sich selbst und Zukehr zu Gott, welche im Verhältnisse zur damaligen Stufe der Liebesoffenbarung Gottes an die Menschheit eine relative Vollkommenheit bei den Gläubigen haben konnte. Aber so lange Gott noch nicht in selbstaufopfernder Hingabe sein ganzes Herz gegen die Menschen eröffnet hatte, konnte auch der Mensch noch nicht im innersten Grunde des Herzens von sich selbst frei werden. Denn da Selbstmittheilung das wesentliche Leben des Herzens ist, und es ohne dieselbe nicht einen Augenblick verharren kann, so muß auch die Verleugnung seiner selbst, wenn sie eine wahre seyn soll, zugleich den Charakter der Gemeinschaft an sich nehmen. Dieß ge-

schieht, wie bei der Buße, durch die Gemeinschaft mit Christo. Wie wir jene ein Liebesleiden der Seele mit Christo genannt haben, so ist's auch bei der wahren Selbstverleugnung. Sie ist, was die heilige Schrift nennt: ein Sterben, ein Begrabenwerden mit Christo. Während ich in der Buße jenes Liebesleiden Christi theile, in welchem er meine Sünde sich hat zu Herzen dringen und ihren Fluch über sich ergehen lassen, so in der Selbstverleugnung (Matth. 16, 24.) dasjenige, vermöge dessen er, das in der Versuchung, welche auch an seinem wahrhaft menschlichen Selbst eine reelle Möglichkeit der Anknüpfung hatte, sich ihm entgegendrängende Eigenleben zurückweisend, zugleich seine mit unserer Schuld beladene Persönlichkeit in jede Schmach und seine ganze, mit den Folgen unserer Sünde behaftete Natur (σάρξ) in jedes Leiden, ja in den Tod selbst dahingab (Röm. 6, 10. 1 Petr. 3, 18. Röm. 8, 3.). So sterbe ich in meiner Gemeinschaft mit ihm mir selbst, d. h. meinem falschen, von Gott losgerissenen Selbst, dem Fleische ab.

Aber diese Gemeinschaft des Sterbens führt nothwendig zur Gemeinschaft seiner Auferstehung (Röm. 6, 4—11.) und seines Lebens. Wie Christus die σάρξ in den Tod gab, damit das wahre Leben in ihm, das πνεῦμα, zur Erscheinung komme, so sterben auch wir in der Gemeinschaft Christi uns selbst nur ab, damit in ihr unser wahres Selbst aus dem Tode, dem Scheinleben der Sünde erstehe und das πνεῦμα in uns herrschend werde (Röm. 6, 5.). Da wir aber nun als Bild Gottes zu seiner vollkommenen Gemeinschaft geschaffen sind, so lebt unser Ich dann eben erst wahrhaft, wenn es in dieser steht. Dieß geschieht nun durch die Liebeseinigung mit Christo, dem menschgewordenen Sohne Gottes. Und so ist die Einigung der **Liebe** mit Christo, welchem nun des Sünders ganzes Herz gehört und sein ganzer innerer Mensch

lebt (2 Kor. 5, 15.), die letzte, höchste Stufe der Gemeinschaft mit Gott a).

Aus dieser Entwickelung erhellt, daß der Weg des Heils für den Sünder kein anderer sey, als den ganzen irdischen Kampfes- und Siegeslauf Christi durch Tod und Auferstehung hindurch vermöge der vollkommenen Selbsthingabe des inwendigen Menschen an ihn ihm nachzuleiden und nachzuleben, und daß mithin die unio mystica nicht bloß Schlußpunkt, sondern zugleich Ausgangspunkt und währendes, fort und fort wachsendes Moment im ordo salutis sey, in welchem alle übrigen Zustände christlichen Lebens nur einzelne Seiten und Erscheinungsweisen bilden. Bußfertiger Glaube und selbstverleugnende Liebe sind ihre zwei Grundseiten. Wie alles Leben der Gemeinschaft im gegenseitigen Nehmen und Geben besteht, so auch hier. Im Glauben nimmt die Seele alle Liebesfülle aus Gott, um in der Liebe sich Gott ganz wiederzugeben. Und wie Gott in seiner Barmherzigkeit gegen den Sünder sich herabneigt und herabläßt, so sehr, daß er selbst dessen Natur annimmt, so ist auch der Glaube, worin ja der Mensch bekennt, daß ihm selbst Alles fehle, in Gott aber Alles für ihn liege, der Act der tiefsten Demuth gegen Gott. Dagegen gibt es keine herrlichere Stufe der Er-

a) Hier, wo wir von der Gemeinschaft des Menschen mit Gott reden, nennen wir nur die höchste Stufe derselben Liebe, weil im Gemüthe des Menschen ein wirkliches Auseinander und Nacheinander jener Stufen stattfindet. Anders bei der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, weil Gott gegen jeden Menschen in jedem Momente ganz Liebe ist und nur um des Menschen selbst willen in seiner Selbstmittheilung sich beschränkt: bei ihm ist auch die niedrigere Stufe Ausfluß der Liebe selbst. Darauf beruht der Unterschied des Gebrauchs vom Wort „Liebe" in dieser und der genannten früheren Abhandlung.

habenheit für den Menschen, als wenn er (wiewohl er allerdings nichts zu geben vermag, als was er selbst erst von Gott empfangen hat), Gott gegenüber sogar als Gebender erscheint, sich ihm in der Liebe gibt mit seiner ganzen Persönlichkeit. Beide Seiten stehen in innigster Wechselwirkung. Der Glaube ist das Erste. Ohne ihn ist keine Gemeinschaft mit Christo, mit ihm aber ist sie wirklich bereits auch da, so daß durch ihn der Mensch Alles hat, was Christi ist. Aber die Liebe ist die nothwendige andere Seite desselben, die nicht ausbleiben kann, wo er wirklich Sache des Gemüths, also der innersten Gesammtpersönlichkeit, nicht bloß des Verstandes oder formellen Willens ist. Ja sie kann so wenig ausbleiben, daß sie ihm vielmehr, wie wir gesehen haben, keimlich schon inne liegt. Deßwegen, wie die Liebe aus dem Glauben fort und fort ihr Leben nimmt, so kräftigt, verinnerlicht und befestigt sich auch der Glaube durch die Liebe, bis er endlich, wenn alle Stadien irdischer Entwickelung durchlaufen sind, als besondere Vorstufe verschwindet und, da jenseits mit der relativen Ferne Gottes auch seine Unsichtbarkeit, die des Glaubens Gegenstand ist (Hebr. 11, 1.), für den Menschen aufhört, als wirkliches Schauen in der höchsten Stufe der Gemeinschaft, der Liebe, völlig aufgeht (1 Kor. 13.). In gleicher Weise aber bedingen sich auch auf beiden Stufen, des Glaubens und der Liebe, die negative und die positive Seite. Der Glaube kann nie der Buße (der evangelischen, nicht der gesetzlichen, über welche, als bloße Vorbereitungsmacht, der Gläubige vielmehr hinauskommen kann und soll) ermangeln, wie die Liebe immer mit Selbstverleugnung wird verbunden bleiben, so lange die angeborne Selbstsucht im Menschen nicht völlig getilgt ist. Dagegen muß die Buße allezeit in den die Gnade ergreifenden Glauben übergehen und die Selbstverleugnung aus der Liebe sich erfüllen, wenn der Mensch im Leide sich

nicht aufreiben soll. Je mehr jedoch die Seele an Glauben und Liebe wächst, desto mehr gewinnt die Buße und Selbstverleugnung an Innerlichkeit, Freiheit und Tiefe. Und so geht die Buße immer mehr in der kindlichen Zuversicht des Glaubens und die Selbstverleugnung in der reinen Macht der Liebe auf, bis endlich mit der völligen Tilgung der Sünde und ihrer Folgen im ewigen Leben die unio mystica in unbeschränkter Seligkeit und Herrlichkeit mit Gott bestehen wird.

Durch diese Lebensgemeinschaft des Sünders mit Gott in Christo, welche, mit dem Glauben hienieden beginnend, jenseits zum vollkommenen Schauen Gottes sich vollendet, ist offenbar eine durchgreifende Veränderung, eine völlige Umwandlung und Neubildung gesetzt. Denn im Gegensatze gegen ein früheres ἑαυτῷ ζῆν ist ein Θεῷ ζῆν eingetreten. Die Selbstheit, welche durch die Sünde aus ihrer gottgewollten Latenz hervorgetreten und dadurch, daß sie Zweck und Ziel dem Menschen geworden, in gottwidrige Selbstsucht umgeschlagen war, ist durch Buße und Selbstverleugnung wieder in ihre dienende Stellung zurückgedrängt und dagegen durch Glaube und Liebe die Gemeinschaft, und zwar nicht die Gemeinschaft mit irgend einer einzelnen creatürlichen Persönlichkeit, sondern mit dem Lebensgrund und Urbilde des eignen Lebens, von welchem aus auch alle andern Verhältnisse des Gemeinlebens ihre normale Stellung erhalten, als beherrschendes Motiv wieder zu ihrem ursprünglichen Rechte erhoben worden. Auch ist dieß nicht in einer einzelnen, etwa entlegenen Seite des persönlichen Lebens geschehen, sondern in seinem concreten Mittelpunkte, dem Gemüthe, in welchem jede die Fülle der Persönlichkeit begründende Lebensbewegung ein-, und jede der Persönlichkeit wahrhaft eigene Lebensbewegung aus- und bestimmend auf die übrigen Vermögen derselben übergeht (Röm. 5, 5. Apostelg. 16, 14., vergl. mit Eph. 4, 23.). So ist die Lebens-

gemeinschaft mit Christo ein *ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* und *ἐνδύσασθαι τὸν νέον*, ist die Wiederherstellung der durch die Sünde verlornen Gottesebenbildlichkeit, welche ja, während wir ihre substantielle Seite (unverlierbares Ebenbild) in der Persönlichkeit erkannt haben, nach ihrer habituellen (verlorenes Ebenbild) in der allseitigen Lebensgemeinschaft mit Gott nach Herz, Geist und Sinn besteht; der Mensch ist *ἀνακαινούμενος κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*, ist eine *καινὴ κτίσις* geworden. Die heilige Schrift nennt diese völlige Umwandlung: **Wiedergeburt**; als freie That des Menschen gefaßt, ist's **Bekehrung**. Das stete Wachsthum dieses gegen die Vergangenheit abgeschlossenen, gegen die Zukunft aber in stufenweiser Entwickelung begriffenen Zustandes (vergl. die Aoriste *κτισθέντα* und *ἐνδύσασθε* in Eph. 4, 24. Gal. 3, 27. mit 2 Kor. 4, 16.) bezeichnet sie mit: **Erneuerung** a).

Die persönliche Gemeinschaft mit Christo, vollzogen im Centralvermögen der Persönlichkeit, im Gemüth, offenbart nun ihre Kraft auch in den übrigen Vermögen derselben. Wir haben ihrer oben drei erkannt: Vernunft, Gewissen und Wille. Es steht mithin die geistig-intellectuelle, juridische und moralische Entwickelung des Menschen unter dem belebenden Einflusse der Gemeinschaft mit Christo und ist in jener nur so viel **christliche** Wahrheit, als diese darin lebt und waltet. Wenn die göttliche Liebe, indem sie, Mensch werdend, die Lebens- und Lei-

a) Es ist hier nicht der Ort, darzuthun, wie diese geistige unio mit Christo zugleich von einer leiblichen begleitet ist, die mit der Wiedergeburt beginnt und mit der Erneuerung wächst, bis sie in jenem Leben sich vollendet. Darauf sey nur nebenbei hingewiesen, daß für diese leibliche Einigung die Sacramente ihre Bedeutung haben, die Taufe für ihren Beginn in der Wiedergeburt, das Abendmahl für ihre Fortsetzung in der Erneuerung.

bensgemeinschaft mit dem sündigen Menschen vollzieht, als Offenbarung, Versöhnung und Erlösung zugleich in die Welt tritt, um die dreifache Wirkung der Sünde: Verfinsterung, Schuld und Knechtschaft, principiell aufzuheben, d. h. wenn Christus der (Rechte-) Weg, die Wahrheit und das Leben für die Welt ist, so muß er auch dem einzelnen Sünder, wenn derselbe, die in ihm erschienene göttliche Gnade in sein Herz fassend, persönlich mit ihm sich einigt, Licht, Recht und Kraft, d. h. Princip der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung zugleich (1 Kor. 1, 30.) werden. Ohne aber in dieser Gemeinschaft mit Christo zu stehen, befindet sich der Mensch noch in Finsterniß, Schuld und Knechtschaft der Sünde.

Was die erste dieser drei Wirkungen, nämlich die auf die Erkenntniß, anlangt, so kann man sagen, daß schon von der allgemeinen Offenbarung Gottes in der Natur eine wahre, lebendige Erkenntniß nicht möglich sey ohne tieferes Leben des Gemüths. Denn in allem Geschaffenen waltet ein Liebesgesetz: in der Blüthe und Frucht des Baumes, im Zuge des Steins nach der Erde, im Umschwunge der Erde um die Sonne. Und wer die Macht und das Gesetz der Liebe nicht darin erkennt, der mag wohl ein formelles Wissen von der Erscheinung haben, aber Einsicht in das eigentliche Leben und Wesen der Dinge hat er nicht. Diese besitzt der Dichter, welcher im Rauschen des Windes durch die Blätter des Baumes eine geheime Sprache und eine Freude oder Trauer der Natur vernimmt, viel mehr als der Chemiker und Physiker, welcher bloß von Stoffen und todten Gesetzen weiß. Dieses allgemeine Gesetz, daß das Verwandte nur vom Verwandten könne erkannt werden, gilt in ungleich höherem Maße noch von der Erkenntniß menschlicher Sünde und göttlicher Gnade. Daß dem Gottlosen für das Wesen beider die Augen verschlossen sind, daß auch der, welcher

bloß die Stimme des Gewissens und die Auctorität des Gesetzes kennt, nur den formellen Widerspruch in der Sünde sieht, nicht ihr inneres Verderben von Glaubens- und Lieblosigkeit, und in der göttlichen Liebe nur die Majestät ihres Rechts, nicht die Demuth ihres Erbarmens, bedarf keines Beweises. Aber auch wenn Jemand durch das Wort des Evangeliums über die göttliche Heilsökonomie belehrt worden ist, jedoch dieß Heil nicht auch für sich im Herzen ergriffen hat, so fehlt ihm zwar nicht jenes Maß der Einsicht, welches ihn bewegen könnte und sollte, der Sünde abzusagen und der Gnade Gottes sich zu ergeben, allein erst wenn er mit gläubigem Liebessinne Christo in sein Leiden nachgegangen und selbst darüber betrübt geworden, die göttliche Liebe bis in den Tod gebracht zu haben, lernt er die ganze Tiefe der Schuld und das eigentlichste Wesen der Sünde erkennen. Deßgleichen bleibt ihm bei aller möglichen theoretischen Kenntniß das innere Leben und die volle Herrlichkeit der göttlichen Liebe so lange verborgen, als er nicht dieser Liebe sich selbst ergeben und ihre selige Macht am eignen Herzen erfahren hat — wie denn auch die heilige Schrift die Erleuchtung als eine Sache des Herzens auffaßt (2 Kor. 4, 6.) und unter ἐπίγνωσις ein auf Erfahrung ruhendes Erkennen versteht. Ja, wenn der Sohn Gottes, in welchem Gott, gleichwie er in ihm die ewige Liebesoffenbarung seiner selbst hat, so auch den ganzen Rathschluß seiner Liebesoffenbarung an die Menschheit durch Schöpfung und Erlösung von Ewigkeit gefaßt und in der Zeit verwirklicht hat, vermöge unseres Glaubens in persönliche Gemeinschaft mit uns tritt und dadurch auch in den innersten Grund unseres gesammten Geisteslebens als selbstmittheilendes Princip eintritt, so muß uns in unserm Geiste dadurch nicht bloß die lebendige Erkenntniß des Heils aufgehen, sondern es ist uns damit zugleich das Princip aller wahren Erkenntniß Gottes und seiner

Offenbarung in der Creatur überhaupt gegeben. Als Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf, hat er ihm die ganze Welt seiner eignen ewigen Ideen, wenn zwar nur in creatürlicher Abbildlichkeit, so doch in lebendiger Geisteswahrheit eingepflanzt, die aus ihrer erst noch keimlichen Existenz (wie sie ja jede Idee hat) zu immer hellerer Entfaltung übergehen sollte, je tiefer durch die wachsende Freiheit und Innigkeit des Liebesumganges mit Gott das Geistesleben Gottes in das des Menschen eingehen konnte. Nachdem nun durch die Sünde hierin eine Hemmung, ja Verkehrung und Zerrüttung eingetreten ist, wird jenes ursprüngliche Verhältniß auch durch denselben Sohn, in und zu welchem wir geschaffen sind, wieder hergestellt, und je inniger wir uns mit ihm durch den heil. Geist, der das Werk Christi uns persönlich eigen macht, verbinden, desto heller geht in Kraft dieses Gottesgeistes (1 Kor. 2, 20.) unserem Geiste die ganze, im Sohne offenbare Tiefe göttlichen Wesens und göttlicher Oekonomie auf (Eph. 3, 16—19.). — Gleicherweise thut sich die persönliche Gemeinschaft mit Christo auch im Gewissen kund, indem durch sie nämlich die **rechtliche** Stellung des Menschen zu Gott eine andere wird.

Im ersten Momente der Liebesbewegung Gottes gegen den Sünder kann dieser, wie oben gezeigt worden, da die göttliche Liebe jeder Liebesbewegung des Menschen zuvorkommen muß, nur passiv sich verhalten. Er erfährt Schuld und Strafe ohne, ja wider seinen Willen. Die einzige Wirkung davon im Gemüthe des Sünders kann die seyn, daß er diese absolute Auctorität der Stellung Gottes gegen ihn anerkenne, sein Unrecht beklage und dem Gerichte Gottes sich unterwerfe, — daß er Gott Recht gebe. Dieß ist der Standpunkt des Gesetzes, dieß das Rechtsverhältniß der durch Theilnahme noch nicht vermittelten Gemeinschaft des Sünders mit Gott.

Aber die göttliche Liebe will ihn zu einem höheren,

volleren, freieren Rechte leiten. Dieß kann nur geschehen durch das Betreten der höheren Gemeinschaftsstufe, die uns in Christo eröffnet ist. An ihm, dem persönlich erschienenen Gnadenrechte Gottes (Jer. 23, 6. 2 Kor. 5, 21.) muß der Sünder Theil nehmen, wenn er selbst zu wahrem Rechte vor Gott gelangen will. Gleichwie im menschlichen Staate alles Recht auf der natürlichen Geburt (und der von da bedingten Entwickelung des natürlichen Lebens) ruht, so im Reiche Gottes auf der Wiedergeburt (und der von da ausgehenden Entwickelung des geistlichen Lebens). Es möchte auffallen, wenn nun gesagt wird, daß auch hier noch der Mensch die Strafe für seine Sünde trage. Doch aber ist es, recht verstanden, also. Denn wenn die Theilnahme an Christo sich nicht anders vollziehen kann, als durch Theilnahme an seinem Liebesschmerz über unsere Sünde, d. h. nicht anders als in der Buße, was ist diese, da jenes Leiden Christi, juristisch betrachtet, das Aufsichnehmen unserer Schuld und Strafe ist, anders, als das Erleiden unserer Sündenschuld und Strafe in der Form eines Mitleidens *mit* Christo! Ja, hier erst kommt die Strafe zu ihrer wahren Erfüllung. Denn wenn das Wesen derselben darin besteht, daß für eine wider das Gesetz des Gemeinlebens verursachte Störung dem schuldigen Gliede dieselbe vom Haupte in rückwirkend-empfindlicher Weise zur Erfahrung gebracht, d. h. ihm ein entsprechendes Aequivalent des Leidens (als rechtliche Reaction des Gemeinlebens) auferlegt werde, so finden wir dieses wahrhaft ausgleichende Aequivalent für die Sünde eben erst in der Buße. Da nämlich die Sünde nicht bloß äußere That, sondern aus dem Herzen gekommen ist, so kann äußeres, es sey geistiges oder leibliches, Leiden nicht genügen: *die rechte* Strafe muß im innersten Grunde der Seele *erlitten* werden. Und da die Sünde ihrem eigentlichsten Wesen nach eine Losreißung von der göttlichen Liebe ist,

so muß das Herz auch beklagen, nicht bloß überhaupt Unrecht gethan, sondern insbesondere diese Liebe betrübt zu haben. Selbst extensiv wird die Strafe durch die Buße vollständiger, da der Schmerz im Mitleiden mit Christo die Sünde des ganzen Geschlechts, für welche Christus gelitten, mit befaßt und die Sünde des Einzelnen doch nur im Verhältnisse zur Gesammtsünde ihre volle Würdigung erhält. Aber freilich ist dieß nicht Strafe im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Denn während im äußerlichen Staatsverbande die Freiheit der Uebernahme bei der Strafe gleichgültig ist, ist sie bei der wahren Gemeinschaft nothwendig, weil sie, die Persönlichkeiten im innersten Lebensgrunde des Ich verbindend, ganz auf Freiheit ruht. Hier kann mithin die verursachte Störung nur dann für aufgehoben, das Recht des Gemeinlebens nur dann für befriedigt erachtet, dem Sünder nur dann wieder eine versöhnte Stellung zu Gott in seinem Reiche zu Theil werden, wenn er in freiem Schmerze gleichsam selbst sich strafend, von seiner Sünde sich wieder lossagt. Und ruht in der wahren Gemeinschaft alles Recht so sehr auf gegenseitiger Theilnahme, daß, wenn Gott dem Sünder Strafe zuwendet, er selbst an sich diese Strafe mit erleidet, wie könnte da der Sünder zu göttlichem Rechte wieder gelangen, wenn er nicht auch an dem Strafleiden der göttlichen Liebe Theil nähme! So kehrt also Schuld und Strafe allerdings auch hier wieder, doch auf einer höheren Stufe ihrer Erscheinung: als Sache freier Liebestheilnahme, mithin im Vergleiche mit unseren irdischen Verhältnissen in uneigentlichem Sinne, so daß, vom gewöhnlichen Standpunkte aus angesehen, die Zurechnung von Schuld und Strafe vielmehr geradezu zu verneinen ist. Und im gleichen Sinne ist es auch zu verstehen, wenn der Buße eine abbüßende, verdienstliche Kraft für das Reich Gottes zugeschrieben wird, da vielmehr im

Verhältnisse zur gewöhnlichen Bedeutung des Wortes „Verdienst" hier Alles auf lauter Gnade ruht a).

Doch ist dieß nur die eine Rechtsseite in der Liebestheilnahme des Christen an Christo. Der Christ nimmt, wie oben gezeigt worden, nicht bloß am Leidenskampfe, sondern auch am Siege seines Heilandes, nimmt, wie in Schmerz, so in Freude an ihm Theil. Ist nun in juristischer Fassung sein Leiden eine Strafe an unserer Statt und sein siegreiches Hervorgehen aus dem Leiden die Versöhnung für uns (Röm. 4, 25.), so wird, wenn wir in der Buße seine Strafe in unser Leben herübernehmen, durch den Glauben seine Versöhnung unser. In der Buße ist's noch bloße Theilnahme an seinem Leiden als solchem, im Glauben erst empfangen wir die Gnadenkraft, die für uns darin liegt. Wie die Gerechtigkeit der göttlichen Liebe auf ihrer höchsten Entfaltungsstufe eine Gnadengerechtigkeit ist b), so die höchste Gerechtigkeit des Menschen eine Glaubensgerechtigkeit. Durch den Glauben haben, ja sind wir (2 Kor. 5, 21.) in dem Geliebten, auf welchem Gottes Wohlgefallen ruht, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; ohne Glauben aber ist keine Rechtfertigung des Sünders, keine Vergebung der Sünden. So schließen sich Strafe (im höheren Sinne) und Vergebung nicht aus, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig; und wie jede Vergebung, der nicht Strafe vorausgeht oder begleitend folgt, eine abstracte und willkürliche ist, so entspricht die Strafe dagegen nur dann ihrer

a) Man wird dieser Darstellung nicht den Vorwurf machen wollen, daß mit Worten gespielt werde. Vielmehr ist es von hoher wissenschaftlicher Bedeutung, zu erkennen, wie im Organismus des Reiches Gottes kein Moment einer tieferen Stufe auf einer höheren geradezu aufgehoben, sondern vielmehr in Kraft der Liebe zu höherer Wahrheit erhoben werde. Nur so kann das Wesen und Leben der Liebe und des Reiches Gottes tiefer erfaßt werden.

b) Vergl. Abhandlung des Verf. über die Versöhnung, S. 307.

Bedeutung, wenn sie (wie sie deßhalb in ihrer remuneratorischen Macht zugleich pädagogisch wirkt) die bloße Vorstufe für die Vergebung bildet, wie Göschel treffend sagt: „Strafen und doch nicht vergeben, wäre ein Anfang ohne sein Ende" a).

Aus dem Gesagten erhellt übrigens, daß die Rechtfertigung nicht, wie die ältere evangelische Dogmatik auf Grund äußerlich-juristischer, ans Deistische streifender Vorstellungen will, außer dem Menschen, bloß in Gott vorgehe. Wohl ist's ein wirklich juridischer Act; aber, weil Christus selbst (nicht bloß sein äußeres Werk) das geoffenbarte Gnadenrecht, die wesentliche Gerechtigkeit für den Sünder ist, und Christus durch den Glauben in wahrhaft persönliche Einigung mit uns tritt, ein Act, welcher in uns selbst vollzogen wird (2 Kor. 5, 21. Röm. 8, 16. Hebr. 10, 22), wie Jak. Böhme schön sagt: „Niemand kann die Sünde vergeben, als Christus im Menschen b); wo also Christus im Menschen lebt, da ist die Absolution" (Gnadenw. 13, 11), und an einer anderen Stelle: „Christus selbst ist die zugerechnete Gnade" (Gnadenw. 10, 37.). Doch ist hiermit nicht das Innewerden jenes Actes im Gefühle gemeint. Denn damit würde, wie unsere Kirche richtig erkannt hat, der Friede der Seele auf den schwankendsten Boden gebaut, weil nicht nur überhaupt das Gefühlsleben etwas Wechselndes ist, sondern Gott selbst mit weisem Bedachte dem Menschen das süße Gefühl des Friedens bisweilen entzieht, um seinen Glauben dadurch von Selbstsucht und Sinnlichkeit zu reinigen und fester zu gründen. Sondern indem das Gemüth mit aufrichtigem Sinne Christum faßt, der unsere Gerechtig-

---

a) Vergl. Göschel's zerstreute Blätter (S. 480.), welchen der Verf. auch für diese Abhandlung manche Anregung verdankt.

b) „Christus in uns" ist hier offenbar nicht gleichbedeutend mit Heiligung.

keit ist, so tritt diese Gerechtigkeit — nicht bloß imputative, sondern zugleich inhaesive — als eine Versöhnungsmacht wirklich auch in unser Gewissen ein, und da die Seele sich darüber wohl gewiß werden kann, ob sie es mit ihrem Glauben aufrichtig meine oder nicht, so behauptet unsere Kirche mit Recht, daß der Mensch auch seines Heils gewiß werden könne, ob diese Gewißheit auch für Zeiten jeder seligen Empfindung entkleidet seyn sollte. Aber rechtfertigen kann hiernach freilich auch nur der lebendige Glaube, welcher, auf einem Bedürfnisse nach Liebe ruhend, selbst ein Ausstrecken des inneren Menschen nach der göttlichen Liebe ist. Dagegen wo der Mensch das bloße Gut (d. h. die Entledigung von Gewissensangst) auf jedem Wege will, und nicht zugleich die göttliche Liebe selbst, welche darin sich zu uns niederneigt — wie wenn der äußerlich-kirchliche Protestant in schlecht-juridischer (nach Schleiermacher: magischer) Weise Christi Verdienst auf sich übertragen will, oder der äußerlich-kirchliche Katholik die Vergebung von der Kraft der Gnadenmittel ex opere operato erwartet —: da ist die Rechtfertigung bloße Täuschung, weil der vermeinte Glaube nicht Sache des Gemüths ist, sondern bloßes Fürwahrhalten und fleischliches Wollen, d. h. Aberglaube.

Die persönliche Gemeinschaft Christi erweist sich aber endlich auch als sittliche Macht, sie ist das Princip aller wahren Heiligung.

Ist allseitige Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott Bestimmung des Menschen, so besteht seine wahre Sittlichkeit, da Sittlichkeit nichts Anderes ist als bewußtes, freies Ringen nach der eigenen Bestimmung, darin, daß er, diese Gemeinschaft frei wählend, alle Verhältnisse seines inneren und äußeren Lebens in dieselbe aufnehme. Durch die Selbstsucht der Sünde ist er aus dieser Gemeinschaft herausgetreten. Offenbar kann er nun dadurch noch nicht zur wahren Sittlichkeit zurückgeführt werden,

daß ihm im Gesetze die göttliche Liebesherrlichkeit bloß gegenübertritt. Auf diesem Wege kann sie wohl die ihm eingeborene Idee seines Wesens, deren Verwirklichung eben seine Bestimmung ist, zu voller Klarheit erheben, nicht aber sie aus ihrer gegensätzlichen Stellung, die sie im Gewissen unter der Form der Forderung einnimmt, in seinen persönlichen Lebensmittelpunkt als immanente Kraft überführen. Dieß muß aber geschehen; denn der ethische Wille ruht durchaus auf dem Gemüthe. Für sich allein kann er bloß abstracte Gesetzlichkeit leisten; aber die wirkliche Dahingabe des eigenen Ich an die Bestimmung, die wirkliche Erfüllung sittlichen Thuns mit innerem, selbsteigenen Lebensgehalte empfängt der Wille erst aus dem Gemüthe. Wahre Sittlichkeit ist also nur dadurch möglich, daß die göttliche Liebe, welche als absolutes Gemeinschaftsleben, wie wir es in der drei-persönlichen Selbstoffenbarung Gottes und in seiner Offenbarung nach außen erkennen, das Princip alles Guten ist, sich zur Gemeinschaft ihm darbiete und in sein Gemüth eingehe. Wie nun diese göttliche Liebe in der ewigen Menschwerdung des Sohnes, abgesehen selbst von der Sünde, das Urbild ist, in und zu welchem der Mensch geschaffen und an welchem zu sittlicher Entwickelung und Vollendung sich zu erheben des Menschen Bestimmung von Ewigkeit ist, so ist auch die persönliche Erscheinung des Sohnes im Fleische das Urbild, und vermöge seiner Einwohnung im Gemüthe des Menschen durch den h. Geist das urkräftige Princip aller sittlichen Erhebung des Menschen aus der in der Zeit zwischen eingetretenen Sünde zum Leben in Gott. Alle wahre Sittlichkeit, alle H e i l i g u n g des Sünders ist ein Gestaltgewinnen Christi in uns (Gal. 4, 19.), eine innere Verklärung in sein Bild. In der Bußgemeinschaft mit ihm stößt der Sünder die Selbstsucht von sich ab, stirbt dem Fleische und mit ihm der Welt, in der Glaubensgemeinschaft aber zieht er Christi Leben

in sein Gemüth, das ein Leben in Gott ist. So wird der Mensch in Christo frei, wie ja Freiheit in dem Doppelten besteht, dem Losseyn von dem der Idee des eignen Wesens Feindlichen und dem Verbundenseyn mit dem, in dessen Gemeinschaft die Bestimmung des Menschen ruht (Röm. 6, 22; 8, 2.) — und durch die Freiheit von der Sünde frei zugleich von der knechtenden Macht des Gesetzes, dem Correlate des Sündendienstes, wiewohl nur also, daß es, da seine volle Herrlichkeit in Christo persönlich wohnt, durch dessen Einwohnung im Menschen selbst das Leben seines Ich geworden ist (Gal. 2, 19. 20. Röm. 3, 31; 7, 4.).

Indem nun aber auf diese Weise die persönliche Gemeinschaft mit Christo dem Sünder alles Heil vermittelt, so geschieht dieß durch ihre beiden Seiten in verschiedener Weise. Wie wir gesehen haben, besteht sie in Receptivität und Activität, in Nehmen und Geben, in bußfertigem Glauben und selbstverleugnender Liebe. Anders vermittelt uns nun das Heil der Glaube, anders die Liebe. Die erste Bedingung ist, daß ich Christum in mich aufnehme. Dieß geschieht durch den Glauben. Fasse ich ihn aber im Glauben, so habe ich ihn auch wirklich und habe ihn ganz; denn seine Persönlichkeit kann sich nicht theilen, und mit ihr ist die ganze in ihr beschlossene Gnadenfülle mein eigen: ich werde ein wirkliches Glied des Reiches Gottes, ein Erbe aller Güter desselben. So bedarf's zum Heile also zunächst nur des Glaubens; durch ihn empfange ich Alles, was mich aus den Banden der Sünde reißt: der Glaube erleuchtet mich, weil er mir die Offenbarung des innersten Wesens Gottes, seiner ewigen Liebesgedanken in Christo, er rechtfertigt mich, weil er mir die durch die Hingabe göttlicher Liebe in das Todesleiden der sündigen Menschheit gestiftete Versöhnung in Christo, er heiligt mich endlich, weil er mir die durch das Hereintreten urbildlicher Liebesherrlichkeit in

das dem Sündendienste verfallene Menschenleben geschehene Erlösung in Christo wahrhaft zueignet. Aber was der Glaube empfangen hat, das setzt die Liebe nun in Bewegung, Thätigkeit und Uebung und befestigt es so im persönlichen Leben. Selbst in der Erleuchtung lassen sich beide Momente unterscheiden. Hat der Sünder durch den Glauben einen Einblick in die göttliche Liebesweisheit empfangen, so erweist er sich dadurch nun als selbst auch weise und ebenbürtig geworden der göttlichen Liebesweisheit, daß er sein innerstes Ich mit Verleugnung seines bisherigen falschen Selbsts ganz Christo zum Liebesopfer hingibt, und je mehr er in der Lauterkeit und Kraft dieser Hingabe wächst, desto heller und durchschauender werden die Augen seines Geistes für die Tiefen der göttlichen Liebe.

Ebenso begegnen uns beide Momente in den rechtlichen Beziehungen des neuen Lebens. Während die Buße zum Strafleiden Christi, welches sie ihm nachlebt, mehr receptiv sich verhält, erscheint die Seele in der Selbstverleugnung (der negativen Seite der Liebe) selbstthätiger, indem sie alles Kreuz des Lebens, welches sie nicht, wie der natürliche Mensch pflegt, als Strafe, wodurch sie von Gott geschieden wäre, sondern vielmehr als einen Weg und ein Zeugniß innigerer Gemeinschaft mit Christo ansieht, mit willigem Sinne auf sich nimmt, um sich ihm, der sich für sie zuerst geopfert hat, als wohlgefälliges Opfer wieder entgegenzugeben und so am eignen Fleische sein Leiden für die Gemeinde (gewissermaßen) zu ergänzen (Kol. 1, 24.). Und ebenso: ob auch der Mensch durch den Glauben die Rechtfertigung von seinen Sünden oder (positiv gefaßt) die Kindschaft erlangt, so erhebt sich diese Kindschaft doch erst dadurch zu freudiger Energie und freier Regsamkeit, daß die Seele zugleich auch liebend an Christo hängt.

Am deutlichsten treten diese beiden Seiten der Ge-

meinschaft mit Christo, der Empfang des Heils nämlich im bußfertigen Glauben und die Bethätigung desselben in der selbstverleugnenden Liebe, nach ihrem Unterschiede auseinander bei der Heiligung. Wenn nämlich die Buße sich von dem falschen Selbst, weil es wider Gott ist, erst nur abwendet, so bekämpft die Selbstverleugnung dasselbe nun wirklich geradezu, das Fleisch sammt den Lüsten und Begierden kreuzigend. Und die Liebe nützt eifrigen, freudigen Sinnes die Gnadenkräfte, die sie durch den Glauben empfangen hat, um das gesammte innere Leben durch den Gehorsam Christi zu heiligen und in allen Verhältnissen des äußeren Lebens seinen Namen zu verherrlichen.

Haben wir deßhalb oben gesehen, daß der Sünder im Glauben Gottes Liebe fasse, um selbst auch in Liebe sich Gott wieder entgegenzugeben, so gilt dieß gleicherweise auch von den Gaben, welche der Liebe Frucht sind: der Glaube nimmt alle Gaben aus Christo, um in der Liebe sich mit allen Gaben Christo wieder zu geben. Im Glauben demüthigt sich die Seele vor Gott wegen der Finsterniß, Schuld und Knechtschaft ihres Sündenlebens, Licht, Friede und Kraft dagegen aus dem Brunnen des Heils schöpfend; in der Liebe aber erhebt sie sich wieder zu ihm, sich freuend, in Kraft der empfangenen Gnade seinem Bilde nun auch ähnlich werden zu dürfen in Erkenntniß Gottes, in Freudigkeit der Kindschaft und in Reinheit des Sinnes und Wandels. Die Liebe ist also, wie an sich, so auch rücksichtlich der Gnadengaben die stete Bewährung des Glaubens, der Glaube aber die stete Quelle der Liebe, und beide bleiben nur kräftig zu ununterbrochener Heilsvermittelung durch diese ihre lebendige Wechselbeziehung.

Diese in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo dem Gläubigen geschenkte Gnade der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung ist nun eine eben so in gewissem Sinne vollendete, als andererseits in

stetem Wachsthume begriffene. Dem Principe nach ist nach allen diesen drei Seiten durch den Glauben ein Neues gesetzt. Aus der Herrschaft des Wesens dieser Welt ist der Mensch genommen, ein Glied des Reiches Gottes ist er geworden nach allen Beziehungen seines Lebens: *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδού, γέγονε καινὰ τὰ πάντα.* Jedoch das Neugesetzte hat im Menschen auch seine historische Entwickelung. Er kann nicht mit Einemmale die ganze Fülle des göttlichen Liebewesens fassen. Nur nach und nach wächst der Glaube tiefer in die Offenbarungen Gottes hinein, nur allmählich reinigt sich und erstarkt die Liebe des Gläubigen an der täglich neuen Treue Christi. Aber je tiefer der Glaube in Christum sich senkt, desto mehr holt er Schätze aus ihm, in Liebeshingabe damit zu wuchern; und je treuer er dieses thut, desto fähiger wird er, noch mehr zu holen, so daß er wächst von Stufe zu Stufe bis zur Vollendung des ewigen Lebens.

Dieß muß nach den drei Seiten: der intellectuellen, juridischen und ethischen, gleicherweise der Fall seyn.

Der Glaube versetzt den Geist mitten ins Herz Gottes hinein, daraus alle seine Offenbarungsgedanken entquollen sind. Da hat der Mensch den rechten Standpunkt für jede geistliche Erkenntniß. Christus ist das Bindeglied von Zeit und Ewigkeit, er ist der Erstgeborene vor aller Creatur, in dem Alles geschaffen ist, der Angelpunkt und Mittelpunkt der irdischen Geschichte. Wer ihn erkennt und in wem sein Geist lebt, dem ist mithin das Diesseits und Jenseits aufgeschlossen, der hat den Schlüssel zum Verständnisse der ganzen Natur und Geschichte.

Aber freilich löst sich der Geist nur langsam von den vielen eingesogenen Irrthümern, nur mit vieler Mühe trägt er das Licht des Evangeliums in die mannichfachen Gebiete des Wissens über, und nach noch so viel herben und freudigen Erfahrungen lernt er doch nie aus in dem Verständnisse des innigen Verflochtenseyns von Majestät

und Demuth, von Heiligkeit und Gnade in der göttlichen Liebe.

Weniger geneigt ist man, die Einheit principieller Abgeschlossenheit und geschichtlichen Wachsthums bei der juridischen Seite zuzugeben. Aber beides hat auch hier seine Wahrheit. Indem der Mensch durch den Glauben Christo einverleibt ist, auf welchem Gottes Wohlgefallen ruht, ruht dasselbe auch auf ihm. Die Versöhnung ist wahrhaft sein eigen, er hat ein- für allemal eine Gott geeinigt-rechtliche Stellung, er ist gerechtfertigt vor Gott. Und dieser Stand der Rechtfertigung währt so lange in objectiver Wirklichkeit und Gültigkeit, als Christus im innersten Lebensgrunde der Persönlichkeit wohnt, ob auch der Gläubige dabei noch vielen Sünden unterliege und hie und da, selbst längere Zeit, zum freudigen Bewußtseyn dieser Rechtfertigung sich nicht erheben könne (Röm. 8, 26. 27.). Ist aber auf diese Weise die Rechtfertigung allerdings ein abgeschlossener Act und währender Zustand, so ist doch andererseits auch Entfaltung und Wachsthum dieses Rechtsverhältnisses nicht zu verkennen. Es wäre nämlich Abstraction und ein Zeichen, daß die Versöhnung nur mit dem Verstande, nicht mit dem Gemüthe erfaßt worden, wollte Jemand über alle Sünden seines weiteren Lebens, von denen er übereilt wird, auf Grund der einmal erlangten Rechtfertigung sorglos wegsehen. Sondern es liegt in der Natur menschlicher Lebensentwickelung, daß ein Christ die empfangene Versöhnungsgnade nun auch auf jedes Schuldverhältniß, in welchem er steht oder von Neuem wieder tritt, übertrage und für die einzelnen Sünden, die er begeht, besonders wieder Vergebung von Gott erbitte. Die Anklagen über dieselben heben zwar das Grundverhältniß des Versöhntseyns nicht auf, dienen demselben vielmehr zum einzelnen Hervortreten ins Bewußtseyn, aber darin eben erweist sich die Versöhnung erst als ein lebendiges Gut und wahres

Eigenthum, dadurch befestigt sie sich zugleich immer tiefer in der Seele, daß er sich dieselbe jenen Anklagen gegenüber auch wirklich für jede einzelne Lebensbeziehung zu klarem, freudigen Bewußtseyn bringt. Und wiewohl er auch für verborgene Fehler Verzeihung sich erbitten kann (Ps. 19, 13.), so wird doch sein Herz eben dadurch erst, daß er es thut, auch über diese wahrhaft beruhigt. Die Rechtfertigung, in welcher das Schuldverhältniß der Person als solcher ins Auge gefaßt ist, wird deßhalb in der h. Schrift als ein einmaliger Act dargestellt, dagegen die Vergebung, in welcher die Beziehung auf die einzelnen Sünden vortritt, als ein sich wiederholender. Und zwar ist nicht diese etwa als bloßer Vorgang im Menschen anzusehen, während jene zugleich oder ausschließlich in Gott zu setzen wäre, sondern beide sind beides zugleich, da vor Gottes Augen nicht bloß der Anfang des neuen Lebens und mit ihm der Eintritt in das neue Rechtsverhältniß, sondern auch jede Verinnerlichung und Vertiefung desselben offen liegt und für seine Selbsthingabe an den Menschen, welche dieser im Gemüthe und Gewissen inne wird, bestimmend wirken muß. Was aber von der negativen Seite gilt, gilt auch von der positiven, der Kindschaft. Der Mensch wird durch den Glauben wirklich ein Kind Gottes (Gal. 3, 26.), wie solches ihm der h. Geist in seinem Geiste bezeugt, aber nicht gibt Gott dem Gläubigen sogleich alle seine Rechte in die Hand, wiewohl sie ihm in Christo alle hinterlegt sind; nur nach und nach empfängt er sie, und zwar nach dem Maße seiner Gemeinschaft mit Christo. Je mehr die Seele bloß Befreiung vom Uebel der Sünde sucht, bloß die Last der Schuld und die Schrecken der ewigen Strafe los werden will, desto mehr mit Knechtlichem ist noch das Kindesverhältniß gemengt. Aber mit um so freierer, innigerer Kraft die Seele in bußfertigem Glauben an Christum sich anschließt, desto tiefer und seliger wird ihr Friede; je rei-

ner und brünstiger sie ihren Heiland lieben lernt, desto freier wird ihre Stellung als Kind in seinem Hause, desto trauter wird ihr Umgang mit ihm, desto allseitiger lernt sie ihre Kindesrechte erkennen und gebrauchen, und so wächst sie — womit jedoch das schwankende Gefühl davon nicht zu verwechseln ist — im Genusse ihrer Rechte hienieden, bis sie jenseits das volle Erbe empfängt (Röm. 8, 23.).

Auch bei der Heiligung endlich begegnet uns dieselbe Doppelheit des Verhältnisses. Die Allmählichkeit ihrer Entwickelung liegt vor Augen. Aber auch in principieller Vollendung steht sie da. Hat nämlich Christus dem Fürsten dieser Welt sein Reich abgenommen, so ist auch die Seele, die sich ihm ergeben, der Herrschaft der Sünde für immer entnommen, so daß sie wohl noch Sünde *hat*, weil dieselbe zu tief ihr ganzes geistiges und leibliches Wesen durchdrungen hat, als daß sie mit Einemmale ganz könnte getilgt werden, aber daß sie dieselbe nimmer thut (vergl. 1 Joh. 1, 8. mit 3, 9.), daß nicht sie es ist, welche die Sünde thut, sondern das Fleisch, das ihr noch anklebt. Das Herz, von welchem alle Lebensbewegung ausgeht, ist durch Christi Einwohnung neu und geheiligt; und da er, wie er ihr überhaupt nichts vorenthält, so auch mit seiner ganzen Lebenskraft sich ihr zu geben bereit ist, damit sie zu jedem, auch dem schwersten Kampfe dadurch sich stärke, so ist sie des Sieges sich gewiß und sieht in Hoffnung alle ihre Feinde geschlagen, wiewohl ihr erst in seinem himmlischen Reiche die vollkommene Freiheit von Sünde und Kampf zu Theil werden wird (1 Joh. 5, 4. 5.). Und so sieht auch Gott sie in Christo als eine geheiligte an, wie er sie als eine gerechte in ihm sieht, weil Christi Kraft ebenso für unsere Schwachheit eingetreten als seine Gerechtigkeit für unsere Ungerechtigkeit.

So gilt also das allgemeine Gesetz des Lebens, daß im lebendigen Keime bereits das ganze Gewächs vorgebildet und fertig liege, und doch nur in allmählicher Weise zur Entwickelung und Vollendung komme, auch von der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung, als den drei integrirenden Offenbarungs- und Wirkungsweisen der unio mystica, bei welcher wir das gleiche Gesetz erkannt haben.

Ist nun, wie gezeigt worden, mit der Neugeburt des Gemüths, des persönlichen Lebenscentrums, auch die Neugeburt der drei darin wurzelnden Grundvermögen, der Vernunft, des Gewissens und Willens, gesetzt, theilt sich Christus, indem er als die persönlich erschienene Liebe Gottes gegen die sündige Menschheit ins Gemüth zu bleibendem Innewohnen sich einsenkt, zugleich der Vernunft als die Offenbarung in der Erleuchtung, dem Gewissen als die Versöhnung in der Rechtfertigung, dem Willen und durch ihn der ganzen leiblich-geistigen Natur als die Erlösung in der Heiligung mit, und hält diese göttlich-intellectuelle, juridische und ethische Entwickelung des Sünders mit der mystischen, mit welcher sie gleicherzeit aus dem Einen neuen Keime aufgeht, gleichen Schritt, so leuchtet ein, wie keines von diesen dreien seine letzte ursächliche Begründung in dem andern habe, sondern jedes derselben in dem Einen Höheren: der unio mystica. Es ist irrig, zu sagen, der Glaube allein rechtfertige nicht, sondern der Glaube in Verbindung mit den Werken, wie die katholische Kirche will. Nein, der Glaube rechtfertigt allein, und zwar wiederum, nicht weil er Princip der Heiligung ist, so daß doch die Rechtfertigung wieder von der Heiligung abhängig gemacht würde, sondern er rechtfertigt, weil er Christum, das persönliche Gnadenrecht für den Sünder, faßt und in den Lebensgrund der Persönlichkeit zu wesentlicher Einwohnung aufnimmt. Die gleiche Bewandtniß hat es damit, wenn

man dem Glauben wegen der ihm immanenten Liebe, die des Gesetzes Erfüllung sey, rechtfertigende Kraft zuschreibt. Allerdings ist im Glauben ein Liebeleben (in Form der Theilnahme an Christo), wie oben gezeigt worden; ohne dieses wäre er nicht Sache des Gemüths, des ἔσω ἄνθρωπος, und würde also Christi und seiner Gnade nicht wesentlich theilhaftig werden können. Allein nur weil das Liebesmoment im Glauben diese Bedeutung hat, ist die Rechtfertigung darauf zu beziehen, nicht weil die Liebe der Keim der Heiligung ist. Ja wenn ein Mensch durch Kraft der Gemeinschaft Christi noch so sehr wächst in Liebe und Heiligung, so wird doch nie diese Heiligung irgend Grund der Rechtfertigung, sondern immer nur Christus, die Versöhnung für unsere Sünde. Denn Vergebung kann nie verdient werden, sie ist durchaus freie Liebesthat. Beruht nicht auch am Ende, genau betrachtet, das Abhängigmachen der Vergebung von der Heiligung auf bloßer Täuschung, da die nachfolgende Heiligung ohne Bezug zur früheren Sünde steht, und weil sie doch nicht mehr thut als geboten ist, diese nicht gut machen kann; wenn man sie aber als opus supererogativum und insofern als Aequivalent für die frühere Sünde betrachtet, die Vergebung aufhört, Vergebung zu seyn? Nur Empfänglichkeit des Herzens ist Bedingung von Seite des Sünders. Andererseits ist es aber auch irrig, den Glauben bloß als Organ der Rechtfertigung und, um jeden Schein von Verdienst auszuschließen, vielleicht sogar bloß als formelle That der Seele, nicht als Lebensbewegung der innersten Persönlichkeit zu fassen. Ein solcher Glaube wäre bloßer Schein und hätte keine Kraft der Rechtfertigung. Man darf zwischen Glaube, welcher rechtfertigt, und zwischen Glaube, welcher heiligt, nicht scheiden; sondern in demselben Glauben, welcher rechtfertigt, liegt auch die Kraft der Heiligung, und diese ist nicht als bloße Folge der Rechtfertigung zu betrachten,

wie von der ältern Dogmatik zu geschehen pflegt. Der letzte Grund der Heiligung ist der, daß Christus, der da heilig ist und heiligt, das principielle Leben des Sünders geworden ist, und sie ist nur deßhalb ohne Rechtfertigung nicht zu denken, weil sie aus Christo quillt, der für die Seele zugleich Fürst des Friedens ist. Von der Erleuchtung gilt dasselbe Verhältniß. Alle Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung hat nur so viel christliche Wahrheit, als unio mystica in ihr ist, und aller Wachsthum in denselben nur so viel geistlichen Werth, als die unio mystica im Gemüthe dadurch erhöht wird, weßhalb sich Christus auch auf jeder Stufe geistlichen Wachsthums, wie schon in der der Wiedergeburt vorausgehenden Berufung, nicht an ein einzelnes Organ der Persönlichkeit als solches, sondern durch dasselbe an den innersten Grund der Persönlichkeit, ans Gemüth, zu gläubiger Einigung mit ihr wendet. Alles ist für uns nur Christus, welchen die Seele im Glauben ergreift, und Christus, im Glauben ergriffen, wirkt zugleich zum Heile unserer ganzen Persönlichkeit.

Steht aber nun hiernach auch die gleichberechtigte und gleichzeitige Immanenz der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung in der unio mystica fest, so schließt dieß dennoch die gegenseitige Wechselbeziehung und Wechselwirkung dieser drei nicht aus, sondern vielmehr ein, da in einem geistigen Organismus, wie des Menschen Persönlichkeit ist, keine Seite des Lebens gegen die andere sich abschließen kann, wenn das Ganze nicht leiden soll.

Es kann keiner dieser Momente fehlen, ohne daß auch die andern aufhörten, wahren geistlichen Charakter zu haben. Bloße Rechtfertigung ohne Kraft der Heiligung ist eine Selbsttäuschung; denn Christus will sich nicht bloß stückweise dem Glauben geben. Wer in einer Sünde mit Bewußtseyn und Willen verharrt, erklärt damit, daß

er die Gemeinschaft Christi, dem jede Sünde ein Greuel ist, noch nicht wahrhaft auf dieselbe bezogen habe; so kann er auch die Kraft seines Verdienstes zur Vergebung nicht auf dieselbe beziehen. Ebenso ist auch jene Heiligung keine evangelische, sondern bloß gesetzlicher Gehorsam oder natürliche Besserung, die ohne irgend welche begleitende oder vorangegangene Erfahrung der Kindschaft ihr Werk treibt. Denn die Liebe ist die Seele der wahren Heiligung; die Liebe aber empfängt nur von dem Kindesverhältniß ihre Innerlichkeit, Freiheit und Wahrheit, und somit auch ihren wahren gesetzerfüllenden Werth.

Wie aber auf diese Weise das Vorhandenseyn des einen Prüfstein für die Wirklichkeit des andern ist, so dient auch die gesunde Pflege eines jeden dem andern zur Stärkung und Befestigung. Je mehr ein Mensch, die Schuld seiner Sünde anblickend, in ihrer völligen Vergebung sich selig fühlt, mit desto freudigerer Kraft wird der Wille dem Sündendienst entsagen und Christo zu lieb leben. Und je aufrichtiger und entschiedener er an seiner Heiligung arbeitet, desto fester kann der Trost der Gnade im Herzen haften, mit desto innigerem Zutrauen wird er das Angesicht seines Gottes suchen. Deßgleichen muß die wachsende Einsicht in den Liebesreichthum Gottes die Seele ermuntern, immer anhaltender und eifriger Friede und Kraft aus demselben zu schöpfen, und umgekehrt. Zwar ist es in der den individuellen Unterschied in sich befassenden und heiligenden Ordnung des Reiches Gottes begründet, daß die Einen mehr im Anschauen der unendlichen Liebesweisheit Gottes, die Andern mehr in dem seligen Gefühle himmlischen Friedens und wieder Andere in dem Kampfe für die allseitige Durchbildung des Reiches Gottes in dem Kreise der sie umgebenden Welt leben, ohne daß darum die Wahrheit und Gesundheit ihres geistlichen Lebens dadurch beeinträchtigt würde. Aber so weit hierzu nicht die von Gott gesetzte Individua-

lität leitet und berechtigt, wird, je mehr die eine Seite auf Kosten der andern sich ausbildet und gegen dieselbe sich verschließt, desto mehr jene kränkeln, desto langsamer fortschreiten und am Ende der Gefahr völligen Ersterbens erliegen. Dagegen je mehr ein Mensch der gegenseitigen Wechselwirkung dieser Grundseiten des persönlichen Lebens Raum gibt und dieselben mit göttlichem Gnadengehalte sich erfüllen läßt, einen desto gesunderen Verlauf wird sein geistliches Leben nehmen.

Außer dieser Gegen- und Wechselseitigkeit derselben untereinander läßt sich aber auch eine naturgemäße Folge derselben nacheinander, eine auf innern Gesetzen ruhende Entwickelung derselben auseinander erkennen. Doch sind diese Gesetze nicht sowohl dogmatischer als psychologischer Art. Dogmatisch wichtig ist nur dieß, daß ohne persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo nach keiner Seite hin dem Menschen Heil werden könne, dieselbe aber, wenn sie eingetreten, nach allen Seiten hin auch wirksam sich äußere, und daß jeder Empfang von Wahrheit, Friede und heiliger Kraft nicht Werk und Verdienst des Menschen sey, sondern Gnadengabe Gottes in Christo durch den heiligen Geist, obwohl jeder Empfang von der nicht bloß natürlich gegründeten, sondern auch durch selbsteigne freie Ueberlassung bedingten Empfänglichkeit und jeder neue Wachsthum von der treuen Nutzung und Pflege der vorher empfangenen Gnadenkräfte abhängt.

Zu diesen Gesetzen des persönlichen Lebens gehört, daß sich demselben Alles durch die Erkenntniß vermittele. Es kann mithin das Herz weder den Frieden der Versöhnung empfangen, noch zur Heiligung sich kräftig erheben, wenn es nicht erst durch den heiligen Geist die in Christo erschienene Gnade erkannt hat. Ferner will sich das Herz, da die Stellung nach oben bei der Creatur für ihre Stellung nach innen bedingend ist, seiner Versöhnung mit Gott, welchem es sich nun zur Gemeinschaft

ergeben, erst gewiß werden, um mit ungehemmter, freudiger Kraft den Willen Gottes am eignen Wesen zu vollziehen. So lange der Mensch sich noch im Zwiespalte mit seinem Gott und Herrn fühlt, ist dem unter dem Einflusse des Gewissens stehenden Willen die Kraft gebrochen; so lange er sich noch nicht für angenommen betrachten darf, kann der Glaube nicht zur freien, kindlichen Liebe erstarken, aus welcher jedes gottgefällige Thun quellen muß. Es geht insofern, als psychologischer Vorgang betrachtet, die Rechtfertigung der Heiligung, die Erleuchtung der Rechtfertigung naturgemäß voran. Und die evangelische Lehre ist und bleibt deßhalb für dieses Nacheinander der geistlichen Lebensentwicklung (ordo salutis) der richtigste, allgemeingültige Ausdruck.

Doch ist fürs Erste mit Verweisung auf das oben Gesagte zu bemerken, daß diese Aufeinanderfolge kein ursächliches Bedingtseyn des einen vom andern in sich schließt, daß wir also eben so wenig deßhalb geheiligt werden, weil wir gerechtfertigt sind, als wir die Rechtfertigung empfangen, weil wir erleuchtet sind; sondern jedes derselben behält seinen ursächlichen Grund in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo. Wenn aber doch, wie die Erfahrung lehrt, die Gewißheit der Rechtfertigung für die Seele Beweggrund zur Heiligung wird, so ist dieß eben bloß Beweggrund, so wenig aber ein objectiv-ursächliches Verhältniß, als man dasselbe in der entgegengesetzten Erfahrung wird finden wollen, daß ein Mensch Vergebung für eine Sünde nur dann sich zueignen könne, wenn er mit ernstem Willen ihr zu entsagen sich entschlossen hat.

Zum Andern aber gilt, daß ungeachtet dieser Aufeinanderfolge doch die Wiedergeburt nicht mit einem dieser drei Zustände allein eintrete, so daß die andern entweder rein vorausgehen oder erst nachfolgen könnten, sondern jeder dieser Zustände erhält seinen eigentlich

geistlichen, evangelischen Werth eben erst dadurch, daß er Sache der Wiedergeburt, also auch in Verbindung mit den andern vorhanden ist. Man darf nämlich erstlich mit diesen Grundseiten der Wiedergeburt nicht die vorausgehenden Stadien, welche jede hat, verwechseln. So kann eine gewisse Erkenntniß des Heils vorausgehen, aber zur Erleuchtung wird sie erst durch persönliche Heilserfahrung. Deßgleichen ist der hoffende Hinblick auf Versöhnung noch nicht die Rechtfertigung selbst. Wenn nun solche Erkenntniß noch kein Friedegefühl in die Seele bringt, oder aus manchem die Seele durchziehenden Friedegefühle noch keine Frucht der Heiligung erwächst, so folgt daraus nicht, daß Erleuchtung ohne Rechtfertigung oder Rechtfertigung ohne Heiligung bestehen und dieß etwa mit der Zeit erst als Folge eintreten könne, da jenes bloß vorausgehende Stadien der Erleuchtung und Rechtfertigung sind, nicht diese selbst. Umgekehrt wenn ein durch Gottes Wort bewirkter Anlauf zur Besserung — wie ja die Treue im Geringen allezeit die Empfänglichkeit für höhere Gaben zum Segen hat — der Seele zum Eintritt in die Wiedergeburt, mit welcher Gottes Friede in sie einkehrt, Bahn bricht, so darf man daraus nicht schließen, daß die Rechtfertigung eine Folge der Heiligung sey, da jene sittliche Erhebung des Herzens noch nicht Heiligung selbst gewesen.

Sodann aber, selbst wenn die Wiedergeburt eingetreten, muß doch, obwohl der wiedergebärende Glaube in Vernunft, Gewissen und Willen zugleich einen neuen, geistlichen Keim setzt, derselbe nicht überall zugleich wirksam sich zeigen, sondern es ist vielmehr natürliche Ordnung, daß der eine nach dem andern sich entfalte. Und es kann somit der eine dieser Zustände auf den andern sich stützen, ohne daß dieser bereits bestimmt und deutlich ins Bewußtseyn getreten wäre, so wie auch umgekehrt der eine den andern als nothwendige Folge in sich bergen

kann, ohne daß dieser unmittelbar schon zu ausgeprägter Erscheinung kommen müßte.

Wenden wir dieß nun auf die oben angegebene naturgemäße Folge dieser Zustände an, so ist allerdings festzuhalten, daß die Erleuchtung nur dann diese wirklich sey, wenn sie wirkliche Ergreifung der Gnade durch den Glauben in sich schließt, und daß die Heiligung, ob sie auch vom Willen erst auf Grund des versöhnten Gewissens in Vollzug gesetzt wird, doch ihm schon vom Momente der Heilserfahrung an als neue Lebensmacht inwohne. Andererseits aber ist auch anzuerkennen, daß, wiewohl mit der Rechtfertigung zugleich die Erleuchtung und Heiligung im Menschen gesetzt sind, der Mensch doch die rechtfertigende Gnade nur ergreife, insofern er durch Kraft des heil. Geistes sein Heil in ihr erkennt, und daß er zur heiligenden Liebe nur sich erhebe, insofern der Geist Gottes seinem Geiste Zeugniß gegeben, daß er durch Christum ein Kind Gottes sey.

Haben wir aber bis jetzt, wo wir vom Ergreifen der Gnade redeten, vorzüglich die Versöhnung im Auge gehabt, so daß die juridische Seite als der Hebel für die beiden andern erschien, so dürfen wir uns doch nicht verbergen, daß das gläubige Gemüth vorzugsweise und zunächst auch andere Seiten der göttlichen Gnade fassen könne, ohne daß der Charakter christlicher Wiedergeburt dadurch aufgehoben würde. Wie nämlich der Eine im Gefühle seines Sündenelendes die verfinsternde und verblendende oder die knechtende und verwüstende Macht der Sünde mit tieferem Schmerze beklagt, während ein Anderer, davon weniger berührt, nur unter der Last des Schuldgefühls seufzt, jenes aber nur dann den christlichen Bußcharakter verlöre, wenn er nicht zugleich mit beklagte, durch eigene Schuld und mit Verschuldung gegen Gott, den Herrn seines Lebens, darein versunken zu seyn, so ist es auch beim Ergreifen der Gnade. Nicht

ist's dann bloß Wiedergeburt, wenn die Seele dafür vor Allem dankt, daß sie, der Schuldenlast entledigt, wieder freien Zugang zu ihrem himmlischen Vater habe. Es kann auch dieß die Seele mit vorwiegender Freude erfüllen, daß in Christo ihr alle Räthsel göttlichen Waltens im eigenen und allgemeinen Leben gelöst sind, oder daß sie, aus dem Sündendienste nun endlich befreit, ihrem Herrn in reiner Liebe dienen könne. Und in diesem Falle wird das bestimmte Bewußtseyn der Rechtfertigung der Seele erst in Folge ihrer sittlichen Umwandlung aufgehen, so daß jene von dieser abhängig erscheint. Doch ist auch hier das reine Vorausgehen der Heiligung vor der Rechtfertigung im Bewußtseyn eine Täuschung. Denn in der Freude über die zu gottgefälligem Wandel empfangene Gnadenkraft liegt bereits das Gefühl der Versöhnung, und zwar nicht bloß als Sache der Hoffnung, sondern auch des wirklichen Glaubens, da solche Freude nur in einer zu Gott nimmer im Knechts-, sondern bereits im Kindesverhältnisse stehenden Seele Platz haben kann. Mithin geht auch hier, wiewohl weniger offenbar, die Rechtfertigung der Heiligung im Bewußtseyn voran. Und nur dann würde die Heiligung ihre richtige Stellung und ihren christlichen Werth verlieren, wenn sie nicht aus der freien Liebe eines an die Gnade Gottes gläubigen Gemüthes erwüchse, sondern ein Mensch sich die Gerechtigkeit vor Gott durch eigene Kraft wirklich verdienen wollte. Ebenso würde aber auch die Rechtfertigung christlicher Wahrheit und somit der Kraft zur Heiligung entbehren, wenn ein Mensch, bloß froh, der quälenden Gewissensanklage entledigt zu seyn, sich's weiter gar nicht kümmern ließe, ob er die göttliche Liebe, durch deren Selbstentäußerung ihm diese Gnade zu Theil geworden, durch fortgesetztes Sündenleben betrübe oder nicht. Solche Glaubensgerechtigkeit ist nicht besser, als jene Werkgerechtigkeit, in welche sie auch von selbst un-

ter der Form des Buchstabendienstes überschlägt, wenn sie nicht geradezu zur Heuchelei und Zügellosigkeit führt.

Somit herrscht also, innerhalb jener oben aufgestellten Grundgesetze, auch hier auf dem geistlichen, wie auf jedem höheren Lebensgebiete die größte Mannichfaltigkeit der Entwickelung. Ihren guten Grund aber hat dieselbe in der göttlichen Ordnung, nach welcher Jeder hienieden nicht bloß in besondere äußere Verhältnisse gestellt und auf besondere Weise durchs Leben geführt wird, sondern Jeder auch eine bestimmte Individualität seiner Persönlichkeit angeboren empfängt, die er nicht bloß nicht ablegen kann, sondern die er vielmehr zum reicheren Aufbau des Ganzen bewahren und in reiner Weise zur Entfaltung bringen soll. Für diese Mannichfaltigkeit geistlicher Entwickelung finden wir die deutlichste Bestätigung in der h. Schrift. Ein Beweis dafür liegt schon darin, daß zur Bezeichnung des Grundcharakters der evangelischen Verkündigung bald die eine, bald die andere Seite von den heiligen Schriftstellern gewählt wird, wie z. B. 1 Tim. 2, 4. die Erleuchtung, Eph. 6, 15. die Rechtfertigung ꝛc., und daß jetzt diese von jener, dann jene von dieser abhängig erscheint, wie z. B. Jak. 2, 24; 1 Joh. 3, 7. die Heiligung als Bedingung der Rechtfertigung, Röm. 6, 15. 19. Hebr. 9, 14. die Rechtfertigung als Voraussetzung der Heiligung dargestellt wird. Aber auch die ganze Praxis der Apostel legt ein Zeugniß dafür ab. Denn je nach den geschichtlichen Zuständen oder individuellen Verhältnissen, welche dieselben eben vor sich hatten, lassen sie bald die eine, bald die andere Seite in den Vordergrund treten. Weil die Juden das Heil auf eigne Erfüllung des Gesetzes gründen wollten, sah sich Paulus genöthigt, ihnen die Rechtfertigung allein durch den Glauben aufs schärfste entgegenzuhalten. Dagegen mußte Jakobus, wo man einem Glauben, der nicht im Gemüthe wurzelt und somit sich auch im Leben nicht als

heiligende Kraft erweist (von einem solchen in sich selbst todten Glauben weiß Paulus in seinen Briefen gar nicht) rechtfertigende Kraft zuschreiben wollte, die Rechtfertigung an die Bedingniß der Heiligung knüpfen. Mit der gleichen Berechtigung traten deßhalb auch die Reformatoren dem in der katholischen Kirche eingerissenen Gesetzes- und Werkdienste mit der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben entgegen, und umgekehrt ist gegenüber jedem Mißbrauche dieser Lehre das Dringen auf Heiligung am Orte. So sollte auch jeder Prediger und Seelsorger noch immer die gleiche apostolische Weisheit üben. Endlich aber, abgesehen von dieser äußeren Veranlassung, ist auch die Individualität der Apostel selbst — welche sich in den verschiedenen Entwickelungsstadien der Kirche und in den verschiedenen Confessionen wiederspiegelt — von großem Einflusse gewesen. Paulus und Jakobus treten hier (innerhalb der christlichen Wahrheit) am weitesten auseinander. Der die innere Ordnung der göttlichen Heilsökonomie mit dialektischer Schärfe zerlegende Verstand des Paulus mußte die Rechtfertigung von jedem Verdienste menschlichen Werkes und der Heiligung überhaupt aufs bestimmteste getrennt halten, so daß diese gleichsam als Frucht aus jener erwächst. Der praktische Sinn eines Jakobus dagegen sucht vor Allem die Frucht des neuen inneren Lebens im äußeren und läßt so die Rechtfertigung vom äußeren Werke abhängig erscheinen. Bei Petrus steht diese praktische Richtung noch mehr in ihrer Verbindung mit dem inneren Leben. Der contemplativ-speculative Geist eines Johannes aber schaut alle diese Unterschiede in ihrer höheren Einheit. Rechtfertigung und Heiligung treten bei ihm ungetrennt auf, wie z. B. das „Heiligen" in Joh. 17. beide Begriffe in sich zu vereinigen scheint. „Erkenntniß" ist ihm der Ausdruck für persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo, wie ja bei dieser auch ein inneres Schauen stattfindet,

welches bis zu jenem höchsten Punkte wächst, daß wir ihn schauen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2.). Und gleichwie er, wenn er das Verhältniß der Gläubigen zu Christo und umgekehrt bezeichnen will, am liebsten Bilder von mystischer Vereinigung wählt, wie vom Reben am Weinstocke, vom Brode und Wasser des Lebens ꝛc., so ist auch in seinen Briefen und in den letzten Reden Jesu, zumal im hohenpriesterlichen Gebete, das „Er in uns" und „Wir in ihm" die Grundvorstellung, die ihn leitet.

Von ihm, dem Lieblingsjünger des Herrn, dem alle übrigen überlebenden Apostel, muß deßhalb auch eine christliche Wissenschaft, welche nicht innerhalb der historischen Gegensätze verbleiben will, sondern über ihnen die höhere Einheit sucht, die Wahrheit erkennen lernen: daß die persönliche Gemeinschaft des Sünders mit Christo in derselben Weise ausschließlicher Quell für Beginn und jeglichen Wachsthum der Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung sey, als die persönliche Gemeinschaft Gottes mit der sündigen Menschheit in dem σὰρξ ἐγένετο des *λόγος* Offenbarung, Versöhnung und Erlösung als integrirende Momente in sich schließt.

2.

Ueber die
Prädestination.

Die augustinische, calvinische und lutherische Lehre aus den Quellen dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Erwählungslehre comparativ beurtheilt

von
C. Beck,
Repetenten am theol. Stifte zu Tübingen a).

Die Prädestinationslehre ist, wie bekannt, im Reformationszeitalter ein Hauptgegenstand der Controverse geworden, so daß schon diese Thatsache den engen Zusammenhang dieser Lehre mit den Grundideen der Reformation nicht in Zweifel lassen kann. Man hat zwar schon gesagt b), die Reformation, wie sie aus den gemeingültigen Bekenntnissen spreche, gehe nicht von den göttlichen Eigenschaften aus, um aus ihrer moralischen Zweiheit und nothwendigen Offenbarung Schöpfung und Fall, Heil und Verdammniß zu construiren, die Reformation gehe von der Thatsache der Rechtfertigung durch

a) Der Aufsatz ist geschrieben, als der Herr Verfasser noch Stadtvicar in Kirchheim u. Teck war.

b) Nitzsch gegen Möhler. Besonderer Abdruck aus dieser Zeitschrift, S. 71.

den Glauben aus und sey so in diesem Entwickelungsgange sogar genöthigt gewesen, sich gegen den Uebersprung ins constructive System zu verwahren, welches sich ihr nur in polemischem Entwickelungsgange als Accidens angehängt habe. Hiermit wird denn offenbar die calvinische Prädestinationslehre — denn sie ist das constructive System — als etwas Späteres und dem eigentlichen Mittelpunkte der Reformation Fremdes bezeichnet, da sie gewagt, das Wesen Gottes zu construiren und seine Offenbarung in der Welt der Nothwendigkeit zu unterwerfen. Hiergegen aber steht schon das, daß Niemand häufiger, Niemand strenger, als eben Calvin, gegen die menschliche Anmaßung eifert, die Gott Gesetze vorschreiben wolle, und daß Luther selbst am Anfange, wie bekannt ist und wie wir unten genauer finden werden, mit härtester Consequenz sich gegen Erasmus — also doch wohl im Interesse der Reformation — auf dem Grunde der nachmals calvinischen Principien gehalten hat. Bei genauerem Zusehen kann es auch Keinem entgehen, daß, was der Mysticismus ins Extrem getrieben hat, gerade die sola fides drängt, sich in Gott zu versenken und in seiner Absolutheit aufzugeben, daß die Rechtfertigung, welche den Ausgangspunkt der Reformation bildet, in natürlicher Entwickelung auf das Verhältniß zwischen Gott und Menschen zurückführt, daß die iustitia, qua Deus iustos facit, auf die andere sich gründen muß, qua ipse iustus est. Wir kommen somit doch auf das Wesen Gottes hinaus, sobald wir nur die lutherische Lehre in ihrem Grunde verstehen wollen, und haben damit einen gemeinsamen Berührungspunkt mit Calvin. Auf der andern Seite aber ist es einmal Thatsache, daß Calvin so gut als Luther auf dem Boden der Schrift stehen will und daß in dieser Lehre gerade beide sich auf das Wort der Schrift berufen. Wenn somit

beide aus dem Einen und selben Quelle rein und lauter sich herleiten wollen, so mag zwar darüber gestritten werden, welcher Lehre mehr Recht zukomme, aber als unzweifelhaft wird zuzugeben seyn, daß auch dann die andere, selbst exegetisch, nicht unberechtigt, daß auch sie ein nothwendiges Moment und kein zufälliges Accidens in der Entwickelung seyn müsse. So werden wir also auf eine genetische Betrachtung der Sache hingewiesen. Das Verhältniß beider Theorien wird nur durch historische Zurückführung auf ihre gemeinsame Grundlage in das rechte Licht zu setzen seyn. Diese Grundlage aber ist, wie man weiß, die augustinische Theorie; von dieser haben wir auszugehen und uns somit zunächst in unserem historischen Theile mit den Theorien Augustin's, Calvin's und der lutherischen Kirche zu beschäftigen.

Erster, historischer Theil.

I. Augustin a).

Die augustinische Prädestination hat den ersten Sündenfall und den Stand der Sündhaftigkeit zu ihrer Voraussetzung, von woher erst die menschliche Freiheit und die damit zusammenhängende Prädestination zum rechten Verständnisse gebracht werden kann. Wir haben somit die drei Punkte zu erwägen: 1) Sündenfall, 2) Leben in der Sünde, 3) Prädestination.

Mit Pelagius ist Augustin einverstanden in dem Anfangspunkte, daß der Mensch am Anfange gut aus der

---

a) Ich benutzte die Ausgabe Paris 1651. Die Schrift de civitate Dei, welche Baur in der Dreieinigkeit und Menschwerdung besonders berücksichtigt hat, konnte ich hier nicht benutzen und muß darum auf Baur's Darstellung am gedachten Orte verweisen.

Hand des Schöpfers hervorgegangen sey, fehler- und tadellos. Aber das ist im Wesentlichen doch auch nach Pelagius der Mensch jetzt nicht mehr. Der Grad und die Art dieser Alteration ist es nun eben, worauf es ankommt, und ihre Auffassung wird zunächst motivirt durch Angabe des Grundes, warum der Mensch nicht gut geblieben, sondern in die Sünde verfallen sey. Der Sündenfall ist der Gegenstand von Augustin's Untersuchung besonders in der Schrift de gratia et correptione, c. 10. Hier ist die Einwendung aufgestellt: „Hatte der Mensch in jener Vollkommenheit (rectitudo), in der er fehlerlos geschaffen war (factus), auch die Beharrlichkeit, so mußte er zweifellos darin auch beharren; hat er aber beharrt, so hat er doch wohl nicht gesündigt, noch jene Vollkommenheit und mit ihr Gott verlassen. Daß er aber nun wirklich gesündigt und das Gute verlassen hat, das zeigt die Erfahrung. Also hatte er auch nicht die Beharrlichkeit in jenem Gut; hatte er sie nicht, so hat er sie auch nicht erhalten; erhielt er sie nicht, wie kann sein Nichtbeharren Sünde seyn, da das Beharren ihm doch nicht zu Theil geworden ist?" Auf diese Einwendung gibt nun Augustin die Antwort: „Gott, der Herr aller Dinge, der Alles sehr gut geschaffen hat, sah freilich voraus, daß aus dem Guten auch Böses hervorgehen werde (mala ex bonis exoritura esse), aber er wußte auch, daß es seiner allmächtigen Güte angemessener sey, auch aus dem Bösen Gutes hervorzubringen, als das Böse nicht zuzulassen, und darum hat er der Engel und Menschen Leben so geordnet, darin zuerst ans Licht zu bringen, was ihr freier Wille vermöge, und sodann, was seiner Gnade Segen und seiner Gerechtigkeit Urtheil im Stande sey." Es werden also hier sichtlich für den Sündenfall zwei Momente statuirt, die potentissima bonitas Gottes und der Engel und Menschen liberum arbitrium. In welches Verhältniß werden nun aber beide zu einander

gesetzt? „Der Mensch ist gemacht mit freiem Willen und, wenn auch mit seinem künftigen Falle unbekannt, doch darum selig, weil er die Möglichkeit, nicht zu sterben und nicht elend zu werden, in seiner Hand fühlte. Hätte er in diesem vollkommenen und fehlerlosen Zustande durch seine Freiheit beharren wollen, so hätte er gewiß als Lohn seines Bleibens (merito huius permansionis) auch die Fülle von Seligkeit erlangt, die auch die heiligen Engel zu Seligen macht, das ist, daß der Fall fürder eine Unmöglichkeit geworden wäre. Er hat aber durch seine Freiheit Gott verlassen und darum Gottes gerechtes Gericht erfahren." Vgl. Kap. 12: „Dem Adam ist die Wahl gelassen worden zu beharren; Gott hat freilich vorhergewußt, was er unrecht thun würde, er hat es vorhergewußt, aber ihn nicht dazu gezwungen (praesciente, sed tamen non cogente). So ist denn also der Sündenfall eine That der menschlichen Freiheit, vollbracht contra Dei voluntatem, sed non praeter eam." Diese Freiheit wird so ausdrücklich hervorgehoben, daß Augustin hier von der pelagianischen Seite nur gar wenig entfernt ist Kap. 11: „Gott wollte ihn nicht ohne seine Gnade lassen, aber er hat sie in seiner Freiheit verlassen. Hätte er diesen Beistand nicht durch seine Schuld verscherzt, so wäre er immer gut. Aber er hat verlassen und ward verlassen. Er konnte bleiben, wenn er wollte, weil es ihm nicht an der Unterstützung fehlte, durch welche er konnte und ohne welche er nicht beharrlich das Gute behalten konnte, das er wollte. Aber er wollte nicht bleiben, und so ist es gewiß seine Schuld, da es auch sein Verdienst gewesen wäre, wenn er hätte bleiben wollen." Hiermit ist von der göttlichen Seite nichts übrig gelassen, als ein adiutorium, das der Mensch durch seinen Willen wollen oder nicht wollen kann. Die Freiheit konnte dieses adiutorium erhalten, die Freiheit konnte es verscherzen, und sie hat es verscherzt.

Nun aber fährt Augustin fort in der eben angeführten Stelle: „Hätte diese Stütze einem Menschen oder Engel gefehlt, so wäre, weil ihr Wesen auch mit ihrem Willen ohne Gottes Schutz doch nicht zur Beharrlichkeit geschaffen war, der Fall gewiß nicht ihre Schuld; denn dann hätte die Stütze gefehlt, ohne welche, zu bleiben, eine Unmöglichkeit war." Sonach war der Mensch vom göttlichen adiutorium, von dem er sich doch sollte losreißen können, abhängig und wiederum war es doch nicht so mit seinem Herzen verwachsen, daß er die wahre Freiheit gehabt hätte, weiter nicht zu fallen. Diesen Gegensatz nun sucht Augustin durch die Unterscheidung einer gratia prima et secunda auszugleichen. Kap. 11: Tale quippe erat adiutorium, quod desereret, cum vellet, et in quo permaneret, si vellet, non quo fieret, ut vellet. Was ist nun aber mit dieser Unterscheidung gewonnen? Hiernach ist ja der erste Mensch mit einem so schwachen Verstande und so unkräftiger Willensfreiheit ausgestattet („ignarus adhuc futuri sui casus erat"), daß ihm auf der anderen Seite keine wirkliche Freiheit übrig bleiben kann, die ihn getrieben hätte, das adiutorium divinum zu verlassen. Wußte er doch nicht, daß er desselben verlustig gehen könne! Warum nun hat ihm Gott in dieser Beziehung das Wissen nicht verliehen? Es bleibt kein anderer Ausweg, als die erste Antwort, daß so des Menschen Fall mit Rücksicht auf die Erlösung geordnet gewesen sey.

Ist aber schon Adam nicht mit wirklicher Willensfreiheit zur Sünde gekommen, so bleibt noch weniger jetzt für die Menschen eine Freiheit, mit der sie die Erbsünde aufnehmen könnten. Hier kommt der Hauptfehler des augustinischen Systems zu Tage: während seine Tendenz immer ist, Gnade und Freiheit zu verbinden, wird vielmehr in der That immer die zweite von der ersten, die menschliche Seite von der göttlichen verschlungen. Während er die Anthropologie einführt in die Dogmen-

geschichte, kommt er vom theologischen Standpunkte nicht hinweg. Denn will man sich auch an seine infralapsarische Seite halten, so bleibt doch die ungeheure Schwierigkeit, daß der Wille vor dem Falle frei gewesen und nach dem Falle aufgehoben seyn soll, daß somit eine einzige That des freien Willens seine Freiheit vernichtet. Denn was hilft **uns** eine Freiheit Adam's, wenn doch, ob er nicht beharren will, von seinem Willen abhängig gemacht wird, der damals noch so frei war, Gutes oder Böses zu wollen? Was hilft **uns** eine solche Freiheit, wenn wir im nämlichen Zusammenhange zu lesen bekommen (Kap. 11.): nunc autem, quibus deest hoc adiutorium, iam p o e n a p e c c a t i e s t. Eine Strafe für die Sünde, eine Strafe für uns, da wir nicht aus eigener Schuld gesündigt haben? Augustin antwortet (Kap. 6.): „Wenn man nicht wiedergeboren ist, so ist die Hauptsache nicht zu übersehen, daß Gott den Menschen am Anfange der Schöpfung vollkommen geschaffen hat und bei Gott keine Ungerechtigkeit ist; darum ist die erste Schlechtigkeit, welche den Ungehorsam gegen Gott zur Folge hat, vom Menschen, weil er aus der Vollkommenheit, in der ihn Gott von Anfang geschaffen hat, durch seinen bösen Willen herausgefallen und schlecht geworden ist. Oder ist die Schlechtigkeit am Menschen etwa deßwegen nicht zu tadeln, weil er, der Einzelne, sie nicht eigen, sondern mit Allen gemein hat? Vielmehr verdient Tadel auch am Einzelnen, was Alle haben. Wenn von der Schlechtigkeit Keiner frei ist, folgt nicht, daß sie Einem deßwegen nicht zukomme; jene Erbsünden heißen darum fremd, weil ein Jeder sie von seinen Eltern mitbekommt, aber mit gutem Grunde heißen sie auch die unsrigen, weil „in jenem Einen Alle gesündigt haben." Es ist dieß der Punkt, wo die augustinische Exegese von Röm. 5, 12. eingreift, die aber darum nicht unmittelbar beweisen kann, weil wir exegetisch und grammatisch durchaus kein Recht haben, das ἐφ' ᾧ mit ἐν ᾧ iden-

tisch zu nehmen, womit denn die Nothwendigkeit der Beziehung des φ als Mascul. auf Adam wegfallen muß. Sehen wir also hiervon ab, was ist denn der Grund der Erbsünde in uns? Bleiben wir bei der oben gewonnenen Ansicht stehen, daß auch bei Augustin der Sündenfall ein geordneter sey, so muß nothwendig auch in den Einzelnen der Zustand der Erbsünde als ein potentieller geordnet seyn.

Die Frage ist aber nun näher, wie wir nach Augustin diesen Zustand der Erbsünde aufzufassen haben, oder in genauerem Zusammenhange mit unserer Frage, welche Freiheit er dem Menschen eben in dem Reiche und Leben der Sünde noch zuschreibt. Hier gibt wiederum die indeß besprochene Stelle Kap. 11. entscheidenden Aufschluß: liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum nihil est, nisi adiuvetur omnipotenti bono. Will man nun aber einwenden (Kap. 1.), das sey kein freier Wille, der sich nur nach einer Seite neigen könne, so behauptet Augustin, wir haben die Freiheit zu Beidem, zu Gutem und Bösem, sed in malo faciendo liber est quisque iustitiae servusque peccati. Dieß wird dann weiter ausgeführt de gratia et lib. arb. c. 15: „Immer ist unser Wille frei, aber nicht immer ist unser Wille gut. Entweder ist er frei von Gerechtigkeit und ein Knecht der Sünde, dann ist er böse, oder er ist frei von der Sünde." Frei aber von der Gerechtigkeit, das ist offenbar gerade so viel, als frei von der wahren Freiheit, mit anderen Worten, nicht frei, sondern, wie er selbst sagt, servum peccato. In dem Stande also, in welchen durch Adam's Sündenfall das ganze Menschengeschlecht gebracht worden ist, herrscht keine Freiheit, sondern allein Knechtschaft der Sünde. Nichts desto weniger wird in demselben Buche (Kap. 1. 2.) eine Freiheit statuirt, vermöge der Jeder sich seine Sünde zurechnet, und doch fürchtet Augustin wieder (Kap. 4.), in einem guten Leben und frommen Wandel, welche den

ewigen Lohn verdienen, bleibe kein Raum mehr für gratia et adiutorium Dei. Solche Stellen und besonders der Ausdruck adiutorium zeigen zur Genüge, daß, sobald er sich eine Freiheit nach beiden Seiten denken will, er immer in die pelagianische Vorstellungsweise verfällt. Vgl. de dono perseverantiae 6. voluntate sua quemque Dei esse desertorem, ut merito deseratur a Deo. Und doch kann wieder unter den Sünden keine Freiheit seyn! So ist die Freiheit, wo sie hervortreten will, immer die pelagianische und wird daher immer wieder von der Knechtschaft der Gnade absorbirt: was eine Hand gibt, nimmt die andere wieder. Es ist ein Schwanken nach beiden Seiten, das endlich immer wieder nicht in der Mitte, sondern in einem ausschließenden Gegensatze zur Ruhe kommt.

Die Menschen also haben die wahre Freiheit nicht und sind der Sünde unterthan, so daß sie selbst sich nicht frei machen können. Hier greift nun die Prädestination ins System ein, nach der Gott vermöge seiner Barmherzigkeit ihre Befreiung geordnet hat. Dieser Begriff ist zuerst im Allgemeinen und nach seinem Verhältnisse zur praescientia und gratia aufzufassen.

Zwischen gratia und praedestinatio ist nämlich allein der Unterschied, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio. Das Verhältniß zur Präscienz aber wird so bestimmt: „Das Vorherversehen ist nicht ohne Vorhersehen, aber umgekehrt das Vorhersehen kann ohne Vorherversehen seyn. Durch das Vorhersehn weiß Gott, was er selbst thun will, vorhersehen kann er auch das, was er selbst nicht thut, wie z. B. alle Sünden. Darum ist das Vorherversehen Gottes im Guten die Vorbereitung der Gnade, die Gnade aber schon die Wirkung der Vorherversehung." De dono persev. 6: nihil fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit. Haec permissio ad praescientiam tantum Dei pertinet. Aber auf der andern Seite in sua quae falli mutarique non potest

praescientia opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quicquam praedestinatio est. In dieser Definition sind hauptsächlich zwei Momente enthalten: 1) Die Prädestination erstreckt sich nur auf das, was Gott selbst thut; das aber kann nur Gutes seyn. Es gibt nur eine Prädestination, die des Guten als eine praeparatio gratiae. 2) Die Prädestination wird unterschieden von der permissio, von einem Vorherwissen dessen, was durch Andere geschieht. Hiernach muß es also Subjecte geben, welche nicht in durchgängiger Passivität zu Gott stehen, es muß Handlungen von Menschen geben, auf welche Gott nur eine mittelbare Einwirkung ausübt. Hieraus ergeben sich für die weitere Untersuchung zwei Theile: 1) In welcher Art erstreckt sich die Prädestination auf die Guten, wenn sie gratiae praeparatio ist, in welcher Art wird die gratia vorbereitet und ausgeführt? — Wirksamkeit der Gnade. 2) Die Prädestination geht nur auf die Guten: die Existenz des Bösen wird aber durch die Wirklichkeit und das Gewissen bewiesen: wie verhält sich nun hierzu, wie zum Bösen und zum Uebel die Prädestination? — Beschränkung der Gnade. Also

1) Wirksamkeit der Prädestination und der Gnade im Verhältnisse zu den Guten, oder genauer zu den Erwählten. Die Hauptstelle hierüber ist don. persev. 21: „Wir behaupten, der Anfang im Glauben und das Beharren darin bis zum Ende ist Gottes Gabe." Hier werden denn die zwei Klippen des Pelagianismus ausdrücklich bezeichnet: „Sagen wir, von uns sey der Anfang des Glaubens, so daß wir damit die übrigen Gottesgaben verdienen, so schließen die Pelagianer, gratiam Dei secundum merita nostra dari; umgekehrt sagen wir, das Beharren sey von uns und nicht von Gott, so antworten sie, dann haben wir von uns auch des Glaubens Anfang, wie sein Ende. Denn sie schließen, weit mehr noch müssen wir von uns den Anfang des Glaubens haben,

wenn das Beharren bis zum Ende von uns sey, denn Vollenden sey etwas Größeres, als Anfangen, und so ist wiederum ihr Schluß, gratiam secundum merita nostra dari."

Was also Augustin den nachmaligen Ausläufern des Pelagianismus, dem Semipelagianismus und Synergismus, entgegenhält, das ist die durchgängige Verneinung der pelagianischen Tendenz, gratiam secundum merita nostra dari, secundum merita homines praedestinari. Dieß ist der Grundgedanke dessen, was man gewöhnlich mit dem Namen des augustinischen Systems bezeichnet, dieß der innerste Mittelpunkt seiner ganzen Theologie, dieß das Thema, das in allen Tonarten wiederkehrt, dieß der Nerv seiner Polemik. So wird es denn auch jetzt nach den zwei oben angegebenen Seiten des Pelagianismus gekehrt, nach initium et finis fidei. Das Eine betrifft die vocatio electorum, das Andere die perseverantia, und zwischen beide hinein schiebt sich das opus conversionis.

a) In erster Beziehung — die Berufung — ist also der Streitpunkt der, non secundum merita antecedentia, oder, wie die Pelagianer auswichen, secundum praevisa futura praedestinari electos. Den schlagendsten Beweis hiefür nimmt Augustin (praed. sanct. 15.) aus der Person Christi als des einzigen Mittlers her: „Dieß zu seyn, hat denn das die menschliche Natur in Christo durch irgend ein vorangehendes Verdienst der Werke und des Glaubens erwerben können? Und doch ist er gerade das Vorbild des ganzen Geschlechts. Denn dieselbe Gnade macht von Anfang des Glaubens an einen jeden Menschen zum Christen, dieselbe, welche jenen Menschen von seinem Anfange zu Christus gemacht; aus demselben Einen Geiste kommt des Menschen Wiedergeburt und Christi Geburt. Wie er, der Eine, zum Haupt, so sind wir Viele zu seinen Gliedern vorherversehen."

das eigentlich Personbildende, um einen schleiermacherschen Ausdruck zu gebrauchen, ist also im Menschen, wie in Christus, die göttliche Gnade, und wie in Christo die beiden Naturen zur Einheit verbunden sind, so bleibt auch die durch Prädestination gewonnene Einheit Gottes und des Erwählten unauflöslich. Es ist daher dasselbe Bedürfniß der Erlösung, welches in Christo wie im Einzelnen das Personbildende der göttlichen Gnade anerkennt. Praed. sanct. 11: „Wenn der Apostel 1 Kor. 10. sagt: darum aus dem Glauben, daß nach der Gnade die Verheißung fest sey, so muß ich mich wundern, wie die Menschen sich ihrer Schwachheit lieber als der Stärke der göttlichen Verheißung anvertrauen wollen. Aber der Wille Gottes über uns selbst ist uns zu ungewiß! Was thut's? Dein Wille über Dich selbst ist Dir gewisser? Du fürchtest nicht das Wort: wer da meint zu stehen, der sehe wohl zu, daß er nicht falle? Wenn also beide schwach sind, warum will denn der Mensch nicht lieber dem stärkeren, als dem schwächeren seinen Glauben, seine Hoffnung, seine Liebe anbefehlen?" So wenig aber die antecedentia merita die Gnade der Prädestination verdienen können, die durch die vocatio an die Erwählten gelangt, so wenig können es auch die pelagianischen merita praevisa futura. Das Hauptargument gegen sie nimmt Augustin aus der Kindertaufe: denn wenn Gott die kleinen Kinder der Taufe würdigt, die doch bald sterben sollen, so ist sehr leicht zu sehen, daß die zukünftigen Verdienste, welche nicht zukünftig sind, ohne Zweifel auch gar keine sind (futura, quae non sunt futura, procul dubio nulla sunt merita), praed. sanct. 11.

b) Geht nun schon die Berufung ganz und allein ausschließlich von der göttlichen Seite aus, so kann auch im Werke der Bekehrung die menschliche Thätigkeit keinen Raum für irgend einen Anspruch gewinnen: werden die merita futura abgewiesen, so kann von merita

praesentia noch weniger die Rede seyn. Vielmehr ist im Werke der Bekehrung die Gnade allein wirksam. Dieß zeigt Augustin nach der zweifachen Seite des Wissens und des Willens, und hier tritt die gratia praeveniens an ihre Stelle. Nach der praktischen Seite nämlich sagt er (don. persev. 16): „Was den Willen betrifft, so kommt die Gnade auch dem Glauben zuvor. Sonst, wenn der Glaube zuvorkommt, so kommt ohne Zweifel auch der Wille zuvor, weil Glaube ohne Wille nicht seyn kann. Kommt aber die Gnade dem Glauben zuvor, so kommt sie, weil dem Willen, gewiß auch dem Gehorsam zuvor" (vgl. de gratia et lib. arb. 6, 14. 17.). So werde des Menschen Herz ein steinernes geheißen; dieß könne aber nichts Anderes bezeichnen, als den härtesten und gegen Gott durchaus unbeugsamen Willen, denn wo der Wille vorangeht, ist schon kein steinern Herz mehr (don. persev. 13.). Nach der anderen, theoretischen Seite nimmt er (praed. sanct. 2.) die Stelle 2 Kor. 3, 5. zum Ausgangspunkte und sagt: „Wer sieht nicht, daß das Denken vor dem Glauben kommt? Niemand glaubt ja etwas ohne den Gedanken, es sey zu glauben. Wenn auch jäh, wenn auch noch so schnell dem Willen des Glaubens einige Gedanken voranfliegen, und der so bald folgt, daß er nur als der innigst verbundene Begleiter auftritt, so muß doch Alles, was man glaubt, im Gefolge des Denkens geglaubt werden, ja selbst das Glauben ist nichts Anderes, als mit Beifall denken. Wir sind aber ja nicht tüchtig, etwas zu denken, als von uns selber, also auch nicht zu glauben, was Religion und Frömmigkeit angeht; sondern, daß wir zureichen, ist von Gott. Der Mensch aber will zwar diesen so ganz deutlichen Zeugnissen nicht widerstreben, aber doch will er seinen Glauben von sich haben, so schließt er mit Gott einen Vertrag, worin er sich einen Theil des Glaubens zueignet und ihm einen Theil lassen will, ja, was noch unver-

schämter ist, den ersten nimmt er sich, den folgenden gibt er Gott, und in dem, was er als gemeinsam behauptet, macht er sich zum Ersten und Gott zum Letzten." Mit solchen klaren Aussprüchen scheinen zwar andere in Widerspruch zu treten, z. B. grat. et lib. arb. 4: victoria, qua peccatum vincitur, nihil aliud est, nisi donum Dei, in isto certamine adiuvantis liberum arbitrium. 5: nec gratia Dei sola, nec ipse homo solus, sed gratia Dei cum illo. — Praed. sanct. 3: nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per spiritum sanctum, per quem caritas diffunditur in cordibus nostris. — Stellen, in welchen Augustin theils dem Semipelagianismus, theils dem offenen Pelagianismus in die Arme zu fallen scheint. Doch gerade in der letzten setzt er hinzu: verum est quidem, sed eadem regula et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit sine volentibus nobis. Hiernach scheint denn freilich doch irgend eine Bedingung in uns verlangt werden zu müssen. Aber Augustin will das keineswegs zugeben, und doch sagt er (praed. sanct. 11): Darum erhalten wir diese Gebote und werden auf sie als Gottes Geschenke hingewiesen, daß wir erkennen, quod et nos ea facimus, et Deus facit, ut illa faciamus. Wollen wir daher Beides vereinigen, so käme es gerade darauf an, was ist das quod nos facimus, quod nos habemus? Die Antwort wäre nach der kurz zuvor angeführten Stelle das velle. Darunter ist aber dann nicht irgend eine bestimmte Willensbestimmung zu verstehen, sondern die allgemeine Möglichkeit des Wollens, daß etwas non fit sine volentibus nobis; diese allgemeine Möglichkeit des Willens ist aber zugleich von Gott; das Bewußtseyn, unsere vernünftige Natur, durch die wir uns von Thieren und Steinen unterscheiden, die ist als Bedingung der Wirksamkeit der Gnade vorausgesetzt, aber sie ist nicht von uns, sondern von Gott. So ist das

Herz, das eben so gut steinern seyn kann, als fleischern, diese ganz allgemeine Möglichkeit der Willensbestimmungen vorausgesetzt, als das Medium, per quod et in quo Deus operatur vocatione sua secundum propositum. Praed. sanct. 8: „Die Gnade, die im Verborgenen durch Gottes Güte den menschlichen Herzen mitgetheilt wird, wird von einem Herzen zurückgewiesen. Vielmehr, wenn der Vater innen sich hören läßt und lehrt, zum Sohne zu kommen, so nimmt er das steinerne Herz und gibt das fleischerne." Daher wird denn hier gerade die Wirksamkeit der Gnade aufs höchste gespannt, denn „gewöhnlich ist es zwar seine Art, wenn von außen das Wort kommt, von innen die Herzen zu rühren" (Kap. 6.), aber (grat. et corrept. 5.) „Gott macht die, welche er will, auch ohne vorangegangenen Tadel, d. i. auch ohne die gewöhnlichen Mittel zu Bekehrten." Die bestimmte Willensrichtung kommt sonach allein von Gott, der an unserem Herzen, dieser allgemeinen Potenz des Willens, ein Substrat seiner Wirksamkeit geschaffen hat: grat. et lib. arb. 17: ut velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus, et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur. Jedoch vermögen wir ohne seine Wirkung oder Mitwirkung in guten Werken der Gottseligkeit nichts, und die Berufung, welche zu Erwählten macht, hat den Sinn: erwählt wird man nicht, weil man glaubt, sondern damit man glaube (non qui eliguntur, quia crediderunt, sed qui eliguntur, ut credant), Joh. 15, 16.

c) Hat das Bisherige dem Semipelagianismus entgegengearbeitet, so wird nun dem Synergismus entgegengetreten durch die Entwickelung der Prädestination zum donum perseverantiae. Zuvor handelte es sich von dem Anfange, jetzt von dem Ende des Glaubens. Beide sind zusammengehalten nur durch die göttliche operatio (corrept. et grat. 7.). Die Erwählten sind zweifelsohne auch berufen, aber nicht die Berufenen darum auch schon erwählt. Daher don. persev. 1: „Unter perseverantia ver-

stehe ich das Beharren bei Christo bis zum Ende, und diese Beharrlichkeit hat weit mehr ein Gläubiger von Einem Jahre und darunter, wenn er bis zu seinem Tode getreulich gelebt hat, als der von vielen Jahren, wenn er kurze Zeit vor seinem Tode von Gott abgefallen ist." Kap. 6: „Ist aber die Beharrlichkeit geschenkt, so wird auch bis zum Ende beharrt. Daher: wer durch Gottes Gnadenfülle von der angeborenen Verdammniß ausersehen ist, dem wird ohne Zweifel auch die Predigt des Evangeliums verschafft, und, wenn er hört, glaubt und beharrt er bis zum Ende, und wenn er in der Irre geht, wird er durch Züchtigung gebessert, ja Einige kehren ohne Züchtigung von Menschen auf den rechten Weg zurück, Andere, wenn die Gnade ihnen zu Theil geworden, werden in beliebigem Alter den Gefahren dieses Lebens durch schleunigen Tod entrissen." Kap. 9[a]): „Denn wer durch die allweise Fügung göttlicher Vorsehung vorhergesehen, versehen, berufen, gerechtfertigt, herrlich gemacht (Röm. 8.) ist, der ist, ich sage nicht vor seiner Wiedergeburt, sondern schon vor seiner Geburt ein Kind Gottes und kann durchaus nicht umkommen, und bei ihm wirkt Gott so sehr Alles zum Guten, daß, wenn er auch vom rechten Wege abkommt, selbst das ihm zum Segen gereichen muß, weil er jetzt demüthiger und erfahrener geworden ist." Andere freilich gibt es, welche auch von Gott berufen sind, aber wieder abfallen und somit zeigen, daß das donum perseverantiae ihnen nicht geworden. Bei denen wiederholt sich denn derselbe Fall, wie oben beim

a) Quicunque enim in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico, etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, filii Dei sunt et omnino perire non possunt, atque iis cooperatur Deus in bonum usque adeo omnia, ut etiam, si qui eorum exorbitant, etiam hoc ipsis faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores.

Sündenfalle Adam's. Man sollte nämlich meinen, sie haben das donum nicht, also haben sie es entweder nicht bekommen, dann sind sie ohne Schuld, oder sie haben es nicht behalten, dann ist Gottes Wille nicht erfüllt. Demungeachtet wird Beides bejaht: 1) ihre Schuld in der eben angeführten Stelle: der Tadel trifft sie mit Recht, weil sie in dem guten Leben, das sie hatten, nicht beharrten. Sie haben durch ihren Willen ihr gutes Leben in ein böses verwandelt, und wenn die Züchtigung sie nicht bessert, sie vielmehr bis zum Tode im Verderben beharren, so sind sie auch Gottes ewiger Verdammniß werth. Sie sind aber zweifelsohne auch in der Zeit, wo sie gut und fromm leben, nicht unter die Zahl der Erwählten zu rechnen. Vielmehr es gibt Kinder Gottes, welche es noch nicht für uns und doch schon für Gott sind, und wieder gibt es Andere, welche wegen der zeitweise erhaltenen Gnade Kinder Gottes heißen bei uns und nicht bei Gott (vgl. don. persev. 8.). Aber diese (Kap. 13.) sind entlassen nach ihrem freien Willen, sie hatten das Geschenk der Beharrlichkeit nicht erhalten, durch ein gerechtes und geheimes Gottesurtheil. Denn wiewohl sie durch ihren freien Willen abgefallen sind, so wird doch 2) Gottes Ordnung und Wille erreicht. Daß kein Erwählter in dieser Sterblichkeit naseweis (altius sapere) werde und sich in der Zahl der Verordneten voraussetze, so ist, weil das verborgen bleiben muß, sehr zu glauben, daß Einige von den Kindern des Verderbens, ohne die Gnadengabe der Beharrlichkeit bis zum Ende, anfangen, im Glauben zu leben, und eine Zeitlang wirklich gläubig und gerecht leben, nachher aber fallen und so aus diesem Leben, ehe sie dieses Glück wieder gefunden, weggerissen werden.

Aber woher die filii perditionis, war doch bisher nur von gratia und praeparatio gratiae die Rede! Das führt auf den weitern Punkt der augustinischen Prädestinationslehre:

2) die Beschränkung, Particularität der Gnade. Aus der oben von Augustin angeführten Definition der Prädestination folgt freilich unmittelbar nur Eine Prädestination, die praedestinatio electorum, welche zugleich praeparatio gratiae ist. Aber eben, daß sich die Prädestination mit den electi besonders zu thun macht, schließt auch die Consequenz in sich, daß, mit wem es die Prädestination nicht zu thun hat, der auch kein electus ist. Aus der ursprünglich einfachen Prädestination hebt sich somit hier eine Zweiheit heraus; wenn wir auch nicht sagen können, die Verworfenen seyen zum Verderben prädestinirt, so doch, sie sind es nicht zum Guten. Die Verwerfung wäre so dem Principe nach nichts Positives, sondern nur eine Privation. Daher setzt Augustin den Grund dieses Mangels in den Menschen (praed. sanct. 5.), und zwar nicht sowohl in eine besondere Schuld des Einzelnen, als in die Mangelhaftigkeit der durch den Fall alterirten menschlichen Natur. Sie ist das Allen Gemeinsame, aber die Prädestination hebt aus der Masse Einige hervor, und zwar nur Einige. „Wir haben Alles vom großen Gott, der, wiewohl wir Alle Eine Natur haben, uns von den Andern ausgesondert hat. Also die Andern läßt Gott eben, wie sie sind, an uns aber geschieht durch die Prädestination etwas Besonderes, denn die Gnade ist das, was die Guten von den Bösen aussondert, nichts, was Guten und Bösen gemeinsam wäre. Mag daher die Gnade auch der Natur zukommen, vermöge der wir vernünftige Wesen und von den Thieren unterschieden sind, der Natur, welche unter den Menschen selbst die Schönen von den Häßlichen, die Geistreichen von den Langsamen unterscheidet, mag der Natur selbst die Möglichkeit des Glaubens zukommen, folgt daraus denn der wirkliche Glaube? Nicht Alle haben Glauben, während Alle Glauben haben können. Die Natur also, welche uns die Möglichkeit des Glaubens gibt, macht

keinen Unterschied unter den Menschen, aber der wirkliche Glaube macht einen Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen." Was also der Mensch von Natur hat, das ist, wie wir oben gesehen haben, nur die ganz allgemeine Möglichkeit der Willensbestimmungen, so hier die reine, abstracte Möglichkeit des Glaubens, welche aber zur Wirklichkeit zu erheben nicht in des Menschen Macht liegt. Kap. 8: „Der Glaube ist durchaus von Gott. Wie wir also in aller Unbefangenheit von einem Schulmeister, der in einer Stadt allein ist, sagen, er sey für Alle Schulmeister, nicht weil Alle lernen, sondern weil Alle nur bei ihm lernen, so lehrt Gott Alle zu Christus kommen, nicht weil Alle kommen, sondern weil Niemand ohne ihn kommt. Wer glaubt, wenn die Predigt von außen an sein Ohr tönt, der hört und lernt inwendig vom Vater, wer aber nicht glaubt, hört von außen und nicht von innen." Don. persev. 14: „Es ist klar, daß Einige in ihrem Geiste von Natur die Gottesgabe der Erkenntniß haben, die sie zum Glauben treibt, wenn sie ihrer Anlage gemäß Worte hören oder Zeichen sehen, und doch, wenn sie nach dem höheren Richterspruche Gottes durch die Gnade der Verordnung nicht aus der Masse des Verderbens ausgesondert sind, so kommen ihnen keine göttlichen Worte und Thaten zu Hülfe, durch die sie glauben könnten, wenn sie solche hören oder sehen würden." So ist denn allerdings die Verwerfung eine non-discretio, nur etwas Privatives, nur ein Belassen im alten Zustande, in der massa perditionis. Die Ungläubigen sind keine Individuen, sie sind nur in der Masse: aber — und dieß ist der Punkt, wo die Prädestinationslehre nun weiter gehen muß, — wie kommt es, daß aus dieser Masse Einzelne hervorgerufen werden und doch nur Einzelne?

In der Masse kann der Grund nicht liegen, denn sie ist ungetheilt gleich, also muß die Privation, wie die Her-

ausstellung von Gott selber herrühren. Allerdings ist eine Universalität der Erlösung verkündigt (1 Timoth. 2,4.), aber diese ist ja nicht wirklich da, daher kann nach Augustin (corrept. et grat. 16.) omnes homines nur bedenten, quia omne genus hominum in praedestinatis sit. Die Universalität ist nur potentiell, wie die possibilitas credendi, aber actuell ist nur die Particularität — und das nach Gottes Willen. Diesen Widerspruch sucht Augustin auf eine zweifache Art auszugleichen, die allerdings, in die Consequenz verfolgt, sich gegenseitig nur widersprechen kann. 1) Der Eine Grund ist das Verhältniß der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit (corrept. et grat. 10.). Blicken wir auf das ganze Menschengeschlecht, so erfahren sie das gerechte Gericht Gottes, von Adam's wegen. Darum, würde auch Keiner befreit, so könnte doch Niemand das gerechte Gericht Gottes tadeln. Daß also im Vergleiche zu den Umkommenden Wenige, an sich aber Viele befreit werden, ist Gnadensache. Daß sie aber nicht Allen zu Theil wird, braucht den Gläubigen nicht zu irren, der da glaubt, daß von Einem Alle in die zweifellos gerechteste Verdammniß gerathen, so daß Gott kein gerechter Tadel träfe, auch wenn Keiner befreit würde, woraus hervorgeht, wie eine große Gnade es ist, daß Viele befreit werden und an den Einen, die nicht befreit werden, zu sehen ist, was ein Jeder verdiente." Daher (praed. sanct. 6.) hören Viele das Wort der Wahrheit, aber die Einen glauben, die Andern widerstreben. Die wollen also glauben, die nicht! Wer wollte das leugnen? Aber wenn den Einen der Wille von Gott zubereitet wird, den Andern nicht, so zeigt sich Gottes Barmherzigkeit und Gericht, Barmherzigkeit in der Erwählung, welche auf das Gericht Gottes gefolgt ist, das Gericht Gottes gegen die Uebrigen, welche verblendet sind; und doch haben Jene, weil sie wollten, geglaubt: Barmherzigkeit und Gericht wurden also an dem

Willen selbst geübt." Dieß scheint nun freilich der Güte Gottes, in welcher beide Eigenschaften eins seyn müssen, zu widersprechen. Allein (don. persev. 11. 12.) bonus est Deus in beneficio certorum, iustus in supplicio ceterorum, et bonus in omnibus, quoniam bonum est, cum debitum redditur, et iustus in omnibus, quoniam iustum est, si bonum sine cuiusquam fraude donatur. Nam sine ullis bonis meritis datur regnum, quibus datur, et sine ullis malis meritis non datur, quibus non datur. Kap. 8. bei Vergleichung von (Matth. 20.) dem Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberge: „So war gegen die Einen seine Gnadenfülle, daß sie gegen die Andern keine Ungerechtigkeit ist; wer befreit wird, verehre die Gnade; wer nicht befreit wird, erkenne die Schuld. Denn mögen auch bei dem Erwählten sogenannte eigene Verdienste vorhergehen, so hat er sie doch in der Regel mit dem, dessen sich Gott nicht erbarmt, gemein (tamen sunt cum eo, cuius Deus non miseretur, plerumque communia). In den angestrichenen Stellen ist des Augustin Ansicht besonders unzweideutig ausgedrückt. An sich sind Alle einander gleich in der massa perditionis. Auch ihr Verdienst oder Nichtverdienst ist gleich. Aber die Prädestination macht einen Unterschied: certos discernit, liberat, iis dat, eorum miseretur; ceteros non discernit, non liberat, iis non dat, eorum non miseretur. Im Letzten zeigt sich die reine Gerechtigkeit, im Ersten die reine Gnade. Hier nun freilich erheben sich zwei Fragen: einmal, warum denn müssen Gnade und Gerechtigkeit getrennt sich offenbaren? Dieß steht dem Augustin als Grundsatz fest, wenn er sich auch einmal (de civitate Dei 22, 1.; siehe bei Baur, Trinität 1, 929.) die Mühe nimmt, dieß aus der bestimmten Zahl von Engeln, unter denen die Gefallenen ergänzt werden müssen, zu deduciren. Die zweite Frage aber, die von den Prämissen Augustin's selbst ausgeht, ist die: gesetzt auch, Gnade und

Gerechtigkeit müssen getrennt operiren, welches ist denn der Grund für die Praxis der Unterscheidung, der Maßstab, nach welchem Gott bei der Aussonderung oder Nichtaussonderung zu Werke geht? Diese Frage, die sich unmittelbar aus dem Systeme erhebt, muß beantwortet werden, und hier hat nun Augustin neben dem Verhältnisse der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit einen tieferen Grund bereit in der 2. Antwort, nämlich dem verborgenen Rathschlusse Gottes. „Da sage ich nichts auf die Frage, warum? weil ich bekenne, keine Antwort zu finden. Fragst Du wieder, warum? Weil in dieser Sache wie Gottes Zorn gerecht, seine Barmherzigkeit groß, so seine Gerichte unerforschlich sind." Dieses unerforschliche Gericht Gottes ist denn an gar vielen Stellen (vgl. corrept. et grat. 5. 8. praed. sanct. 6, 8. 14. don. persev. 8. 9. 11.) die ultima ratio geblieben. Zwei mögen noch hier stehen (don. persev. 14.): „Soweit er es der Mühe werth hält, seine Gerichte zu offenbaren, wollen wir danken, so weit, sie zu verbergen, wollen wir nicht gegen seinen Rathschluß murren, sondern auch das uns für das Heilsamste achten." Die allgemeine Norm des göttlichen Wesens wird aber also aufgestellt (grat. et lib. arb. 22.): „Gott mag Böses mit Gutem vergelten, weil er gut ist, und Gutes mit Gutem, weil er gut und gerecht ist. Nur Gutes wird er mit Bösem nicht vergelten, weil er nicht ungerecht ist." Es ist nun aber unschwer einzusehen, daß die beiden von Augustin für die Nothwendigkeit einer particularen Gnade angeführten Gründe einander aufheben. Ist der tiefste Grund die Unbegreiflichkeit Gottes, so kann man auch nichts von seinem Wesen wissen, also insbesondere nichts von der nothwendigen Gedoppeltheit und Getheiltheit seines Willens in Gnade und Gericht. Umgekehrt, hat man Gnade und Gericht als zwei nothwendige Aeußerungen des göttlichen Willens construirt, so muß ihnen im Systeme auch eine Einheit zu Grunde gelegt

werden; dieß aber kann nicht die Unbegreiflichkeit Gottes seyn, ein Grund, der vielmehr kein Grund ist, sondern eine Voraussetzung.

Als ein Beweis, daß der Widerspruch nur statuirt, nicht in einer Spitze gelöst ist, erhebt sich nun aber die weitere Frage: Das Gericht, wenn auch nur eine privatio, setzt immer doch das Böse voraus. Woher nun, da der Wille Gottes der letzte Grund ist, woher das Böse in seinem Anfange und Bestande? Wie kann Gottes Gerechtigkeit sich darin zeigen, daß er dem Bösen, das doch eben Gegenstand seiner strafenden Gerechtigkeit ist, durch sein Gericht Bestand gibt, daß er es durch die Gnade nicht aufhebt? Es ist dieß die schwierige Frage von dem Verhältnisse der Prädestination zu dem Bösen, deren Lösung Augustin noch unternehmen muß. Aber auch hier kann ihm die Antwort nicht schwer werden, denn, wenn auch mit Einschiebung von Mittelgliedern, langt er doch wieder bei der absoluten Voraussetzung eines alternum Dei decretum, eines unbegreiflichen göttlichen Willensbeschlusses an. Und zwar in folgender Weise: 1) Gott kann nicht Urheber des Bösen seyn, sondern die Einzelnen fallen durch ihren Willen, aber Gott hat ihren Fall vorausgesehen (corrept. et grat. 7.). 2) Aber der menschliche Wille wird schon wieder vernichtet (grat. et lib. arb. 20.). „Es ist klar, daß nicht bloß der gute Wille der Menschen, welche Gott aus Bösen zu Guten macht und zu guten Handlungen, so wie zum ewigen Leben lenkt, sondern auch der, welcher die Creatur der Welt bewahrt (quae conservant seculi creaturam), so in Gottes Hand steht, daß er sie, wohin und wann er will, hinneigt, sey es zu einigen Gutthaten, sey es zu Strafen gegen Dritte, wie er es für gut findet, nach seinem verborgensten, aber zweifellos gerechtesten Urtheile." Hier ist nun freilich noch davon die Rede, daß die voluntates ipsae conservant seculi creaturam; wenn also auch gleich

die Creatur unfreiwillig über sie gekommen wäre, so sind sie es doch noch, die mit eigenem Willen darin bleiben, und wenn sie nun in der Sündhaftigkeit beharren, so setzt Augustin bei: wir finden auch, daß einige Sünden Strafen anderer Sünden sind. Aber woher nun wieder diese Sünden? 3) (Corrept. et grat. 20.) „Gott wirkt, was er will, in den Menschenherzen, sey's durch Beistand, sey's durch Gericht, so daß auch durch die erfüllt werden muß, was seine Hände und Rathschlüsse verordnet haben." Also scheinen auch die Bösen und das Böse unter die Prädestination zu fallen. 4) Da erhebt sich aber nun die obige Unterscheidung von permissio und praedestinatio: „In der Bösen Macht steht zu sündigen; daß sie aber im Sündigen durch ihre Bosheit das oder jenes bewirken, ist nicht in ihrer Hand, sondern in der Hand Gottes, der die Finsterniß vertheilt und ordnet, so daß auch durch das, was sie gegen Gottes Willen thun, nichts als Gottes Wille erfüllt wird." Wir hätten somit drei Punkte zu unterscheiden: 1) die praevisio, vermöge welcher Gott die bösen Thaten voraussieht; 2) die Lenkung des Bösen zum Guten und zur Ordnung, ordinatio; 3) die obduratio, welche das Böse zur Strafe des Bösen setzt.

Nun aber kommt Alles darauf an, wie sich die praevisio zur menschlichen Freiheit stellen soll. Gott soll die freien Handlungen der Menschen voraussehen; wenn die einzelnen, so auch dieselben im Ganzen: also die gesammte Entwickelung eines Willens fällt unter das göttliche praescire, eine solche Entwickelung aber hat eine innere Nothwendigkeit des Verlaufs, diese muß also Gott auch vorherwissen. Warum nun, wenn sie böse seyn wird, wird sie von der Gerechtigkeit Gottes zum voraus zugegeben? Gnade aber kann doch das auch nicht seyn, was durch ein zeitliches Leben hindurch zum ewigen Tode führt. „Gott wählt, welche er will," — wird uns hier entgegnet, denn durch ihren eigenen Willen hätten sie

Heil und Gnade nie erlangen können, sie waren ja zwar frei im Sinne des aequilibrium arbitrii, aber moralisch unfrei, servi peccati. So sind aber Alle, und gesetzt, sie haben die Gnade nicht gewollt, so war ja das nur der Lauf der Natur, der eine durch Sünde verdorbene Freiheit zur Sünde treibt. Anders kann sie ja nicht, wenn sie nicht von Gott unterstützt wird; warum also wurde sie von Gott nicht unterstützt? Iustissimo iudicio! lautet die Antwort. Sey's so! aber im Menschen selbst liegt ja kein Grund, der ihn von Anderem unterschiede. Wir sind also als auf die wahre Ursache wieder auf den verborgenen Rathschluß Gottes zurückgetrieben. Doch zuvor noch Eins! Corrept. et gratia 10: lapsum Deus sic ordinavit, ut prius ostenderet, quid posset hominum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium. Die Sünde muß also im Sinne Gottes, der die Schatten vertheilt (dividentis tenebras), vorangehen, um die Gnade in helleres Licht zu setzen. Fällt so nicht auf Gott der Schein: Lasset uns Sünde thun, auf daß die Gnade desto mächtiger werde? Denn hat Gott vorausgewußt, daß die menschliche Freiheit nichts kann, und hat er den Menschen doch in die Lage gesetzt, von seiner Freiheit Gebrauch machen zu sollen, so kann die intellectuelle und moralische, die mittelbare Urheberschaft nur auf Gott zurückfallen. Wie aber das mit dem Wesen Gottes vereinbar, das liegt eben im verborgenen Rathschlusse Gottes begraben, und der ist denn der Schlußstein, welchen das System sich selbst gesetzt hat. Offenbar aber wäre es weit zweckdienlicher gewesen, denselben, wie er eine Voraussetzung ist, zur Voraussetzung, statt zum Schlusse des Systems zu machen. So hätte wenigstens die Halbheit unterbleiben müssen, welche wir bei Augustin noch bemerken, und welche einerseits in dem schwankenden Begriffe der Freiheit hervortritt, die einmal pelagianisch, das andere Mal als Unfreiheit gedacht wird, andererseits zwi-

schen Infra- und Supralapsarismus nicht entscheidet und so in den Mittelbegriffen der Zulassung, permissio und praevisio, die letzte Erklärung nur versucht a).

II. Calvin.

Diese Mängel und Halbheiten des augustinischen Systems hat nun eben Calvin zu vermeiden gestrebt, indem er ein Princip voranstellte und mit fester, eifer-

a) Unter den Verhandlungen des Mittelalters sey nur des gottschalk'schen Streites mit Wenigem erwähnt. Die Consequenz einer doppelten Prädestination wurde bald auf augustinischem Boden gezogen in der Schrift des ungenannten Verfassers, Praedestinatus. (Münscher, Dogmengeschichte 1, 415.). Auch später, während sich die Kirche auf die andere Seite, zum Semipelagianismus, hinneigte, hatten Beda und Alkuin, besonders aber Isidor von Sevilla (Münscher 2, 121.) die doppelte Prädestination festgehalten: gemina praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Dieß war nun eben der wesentliche Inhalt der gottschalk'schen Lehre (Münscher 2, 122.), propter praescita certissima ipsorum propria futura mala merita praedestinasse in mortem merito sempiternam, nur daß er sich (vgl. Strauß, Glaubenslehre 2, 243.) mit den praescita mala merita auf den unmittelbaren augustinischen Standpunkt zurückzuziehen suchte, wohin auch der folgende Unterschied gehört: (iis) perennem merito praedestinasti mortem et eos dem similiter praedestinasti ad eam: quia nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis aeternae poenam, nisi et ipsos praedestinasses ad eam. Gottschalk wurde verdammt, ein Opfer, wie neuere Geschichtschreiber sagen, nicht sowohl des Semipelagianismus, als der Politik. Seine Ansicht rief übrigens eine Masse Gegenschriften hervor, worunter auch die von Scotus Erigena, aus der wesentliche Ideen bei Schleiermacher wiederkehren und deren ausführliche Darstellung siehe bei Baur, Dreieinigkeit und Menschwerdung 11, 286—344. Der Grundgedanke war: es gibt überhaupt gar keine (besondere) Prädestination: praedestinando voluit, volendo praedestinavit. Diese Ansicht fand jedoch nicht weniger Widerspruch, als die, gegen welche sie gerichtet war.

ner Consequenz durchführt. Eben das absolutum Dei decretum ist, was wir bei Augustin vermißten, für ihn der Ausgangspunkt; freilich hat er gegen die Härten seiner Consequenz als letzte Zuflucht nur den unbegreiflichen Willen Gottes, aber dieser steht nicht, wie bei Augustin, isolirt, sondern im Zusammenhange mit dem Principe, indem er sich von einem einzelnen verborgenen Willensacte Gottes zu dem absoluten Wesen Gottes an sich erhebt und dieses zum Mittelpunkte seiner Theorie macht. Augustin's Lehre hat ihren Ausgangspunkt im zeitlichen Acte des Sündenfalls als einem Markstein in der Entwickelung der menschlichen Freiheit. Aber Calvin geht ins außerzeitliche Seyn Gottes zurück. Die Grundlage der augustinischen Theorie ist die menschliche Erbsünde, die der calvinischen die Urfreiheit Gottes. Hieraus gehen sogleich die wichtigsten Momente ihrer Differenz hervor. 1) Es handelt sich hier nicht sowohl um das Verhältniß des heiligen Gottes zum sündigen Menschen, als in der höchsten Spitze um das Verhältniß des absoluten Geistes zur endlichen Creatur. 2) Die Prädestination tritt nicht erst nach dem Falle ein, um einen Theil der Menschen zum Heile zurückzuführen, sondern die Prädestination erstreckt sich von Uranfang auf das ganze menschliche Geschlecht und die ganze Idee seiner Entwickelung; darum ist sie eine zweifache, eine zum Leben und eine zum Tode. Aus dem absoluten Wesen Gottes folgt nämlich zunächst die Absolutheit seines Willens, und weil Zufälligkeit eine Unfreiheit ist, so handelt es sich also um die innere Freiheit und die eben wegen dieser Freiheit nothwendige Geltung des göttlichen Willens.

1) Der göttliche Wille in seiner Absolutheit und Nothwendigkeit. Die Sachlage bezeichnet Calvin in der defensio contra calumnias Alb. Pighii (ed. Gallasius 1552) p. 281. also, indem er sich der Meinung seiner Gegner gegenüberstellt: „daß Gott in unwandel-

barem Rathschlusse ohne Unterschied Alle zum Heile geschaffen habe. Aber, da er Adam's Abfall vorausgesehen, so habe er, um nichts desto weniger die Erwählung stark und fest zu machen, ein Mittel angewandt, das Allen gemeinsam seyn sollte. So sey in Christus gegründet die Erwählung des ganzen Menschengeschlechts, daß Niemand verloren werde, der nicht durch seine eigene Halsstarrigkeit sich aus dem Buche des Lebens streiche. Wieder aber, da Gott voraussah, daß Einige bis zum Ende in Bosheit und Verachtung der Gnade beharren werden, so habe er durch dieses Voraussehen sie ausgeschlossen, wenn sie nicht weise werden. Ja um deutlich zu zeigen, daß die praevisio Gottes der Freiheit nicht im Wege stehe, nehmen die Gegner die argutia auf, als hätte Gott, was ihm von Anfang bekannt, nicht vorausgesehen als zukünftig, sondern als gegenwärtig, kraft eines intuitiven Wissens." — Dieser gegnerischen Meinung gegenüber entwickelt nun Calvin die seinige kurz in folgender Stelle des der Prädestination besonders gewidmeten Consensus Genevensis (in derselben Ausgabe des Gallasius) a) p. 907: „Gott habe von Anfang, da noch der Mensch in Unschuld lebte, die Zukunft beschlossen, und wähle jetzt aus der verdorbenen Masse die, welche er erwählt." Man wandte ihm ein, ein solcher ewiger Rathschluß Gottes habe etwas Schauerliches, als ein grausamer Act der Tyrannei. Dagegen behauptet er in der Art des Duns Scotus seine wesentliche Uebervernünftigkeit und Gerechtigkeit in der Institutio Christianae religionis (ed. Tholuck.) 3, 23: „Gottes Wille ist so sehr Maßstab der höchsten Gerechtigkeit, daß, was er will, nur allein wegen seines Willens für gerecht zu

a) De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat. — Der letzte Zusatz ist für Calvin's Theorie charakteristisch.

halten ist; fragt man also: warum thut der Herr also? so muß man antworten: weil er gewollt hat; fragt man weiter, warum er gewollt hat, so will man etwas wissen, das über Gottes Willen hoch erhaben hinaus liege, und das gibt es nicht. Doch bringen wir darum nicht die Erdichtung auf von der absoluten Macht, vielmehr behaupten wir nur, sie sey der Vernunft keine Rechenschaft schuldig, wir seyen die Richter nicht." Calvin verwahrt sich zwar hier ausdrücklich gegen das commentum absolutae potentiae, aber nach dem Zusammenhange gilt die Verwahrung nur der Macht einer schrankenlosen, nicht übervernünftigen, sondern unvernünftigen Willkür. Dagegen erhebt sich eben Calvin von dem Begriffe der absoluten Erhabenheit und Gerechtigkeit Gottes auf jede Art gegen die Begriffe bloßer Zulassung und Vorhersehung. „Da der Wille Gottes weit über alle Vernunft erhaben und mit seiner Macht im Zusammenhang ist, so ist der Begriff der Zulassung, mit dem man gewöhnlich Gottes Sache führen will, nur eine gar zu frivole und eitle Erdichtung. Denn (Cons. Genev. 900.) die Langmuth ist mit der Allmacht vielmehr in Verbindung zu setzen, so daß Gott nicht bloß zuläßt, sondern, was geschieht, durch seine Kraft lenkt." „Von Vorsehung kann nur die Rede seyn, nicht als ob (936.) Gott müßig drein schaute auf das, was in der Welt geschieht, sondern, so, daß er die von ihm geschaffene Welt regiert; in der Art ist er nicht bloß der Werkmeister eines Augenblicks, sondern der ewige Regent; die Vorsehung bezieht sich ebenso auf die Augen, wie auf die Hände." So streitet Calvin im Interesse der Immanenz gegen jede Transscendenz einer bloß deistischen Lenkung, wie einer theistischen Zulassung.

Damit hat er aber auch die Lösung des Räthsels übernommen, welches auf jeder immanenten Weltbetrachtung mit besonderem Nachdrucke ruht, der Frage: wie

kann mit solcher Nothwendigkeit die menschliche Freiheit bestehen? Er unterscheidet in dieser Beziehung zwischen Nothwendigkeit und Zwang, necessitas und coactio. Instit. II, 2, 7: „Freier Wille wird dem Menschen nur zugeschrieben, nicht weil er die Wahl zwischen Gut und Bös gleich frei hat, sondern weil er das Böse mit Willen thut, und nicht mit Zwang. Eine treffliche Freiheit fürwahr, wenn der Mensch, der nicht zur Sünde gezwungen ist, mit freiem Willen sich hergibt, den Willen in die Fesseln der Sünde schlagen zu lassen." Solche Freiheit kann aber keineswegs die göttliche Nothwendigkeit aufheben (III, 23, 6.); denn auch dem Bösen, das er vorhersah, konnte Gott begegnen, wenn er wollte; da er es aber nicht gethan, so hat er mit bestimmtem Rathschlusse die Menschen geschaffen, daß sie sich auf Erden also benehmen. II, 4, 3: Es heißt allerdings gar oft, Gott habe den Menschen verstockt und verblendet; natürlich da nach Entziehung seines Lichts nur Finsterniß und Blindheit übrig bleibt, da durch Wegnahme seines Geistes unsere Herzen zu Stein verhärten, da es mit dem Aufhören seiner Lenkung nur schief geht, so heißt es mit Recht, er verblende, verstocke, fälle die, denen er das Vermögen zu sehen, zu gehorchen, recht zu thun entzieht. — Wie so die menschliche Freiheit mit Gottes Regierung zusammenbesteht, davon ist das beste Beispiel der erste Sündenfall. III, 23, 7: Unleugbar hat Gott vorausgesehen, welchen Ausgang der Mensch nehmen werde, ehe er ihn schuf, und hat es darum vorausgesehen, weil er es in seinem Rathschlusse so geordnet hatte. 8: Der erste Mensch ist gefallen, weil es der Herr so für gut gehalten hatte. Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit. Durch seine eigene Bosheit hat er die vom Herrn empfangene Natur mit sich ins Verderben gerissen. Dieß wird weiter (Consens. Genev. 904.) so vermittelt: Der Mensch war bei der ersten Schöpfung

in einen solchen Stand gesetzt worden, daß er durch seinen freiwilligen Fall selbst der Grund seines Verderbens wurde, und doch war es im wunderbaren Rathschlusse Gottes so geordnet gewesen, daß dieser freiwillige Sturz für das ganze Menschengeschlecht und alle Nachkommen Adam's ein Gegenstand der Demüthigung würde. Denn auch, wenn es Gott so für gut gehalten, läßt sich darum doch nicht sagen, der Mensch habe sich nicht freiwillig ins Verderben gestürzt, er, der doch sonst eine gute Natur erhalten und nach Gottes Bild geschaffen war. — Freiheit ist also hier nur Freiheit von äußerem Zwange und, wie Calvin bestimmt erklärt, sehr zu unterscheiden von der innern Willensfreiheit, welche aus sich die Wahl zwischen Gut und Bös vollzieht.

Ist aber so Alles durch den realen Willen Gottes geordnet und auf diesen zurückzuführen, so scheint Calvin der Consequenz nicht entgehen zu können, daß der Ursprung des Bösen auch in Gott zu setzen sey. Hier ist nun 1) die nächste Entgegnung aus dem Vorangehenden zu entnehmen, daß Gottes Wille die Zurechnung des Einzelnen nicht aufhebt. II, 1, 6: Die Natur ist von Gott gut gerichtet, aber von Adam verschlimmert. Cons. Genev. 932: Adam mag processiren, wie er will, er sey durch die Reize der ihm von Gott verliehenen Frau bestrickt worden, inwendig wird sich doch das tödtliche Gift des Unglaubens, inwendig Ehrgeiz, der schlechteste Rathgeber, inwendig die teuflische Geißel der Keckheit vorfinden. Es ist demnach (945.) zwischen einer entfernten und nächsten Ursache zu unterscheiden, und wenn auch das Böse von Gott geordnet ist, so sagt doch Jedem sein Gewissen, daß er die Schuld seiner Sünde trägt (915: ad reatum satis superque voluntarius transgressus sufficit), und man hat durchaus keinen Grund (I, 18, 4.), bei Gott praeceptum und voluntas identisch zu nehmen. Aber Vieles heißt ja von Gott geordnet und wird von den Pro-

pheten geweissagt, was doch den Geboten Gottes entgegen ist! 2) Damit kommen wir auf die objective Seite der Frage und Calvin gibt eine doppelte Antwort: a) Inst. I, 18, 2: Der Mensch, von Gott getrieben, treibt zugleich selbst. Darum aber gibt es keinen Widerspruch und keine Veränderung in Gottes Willen, oder eine Verstellung, als wollte er nicht, was er doch will; vielmehr der Wille ist in ihm Eins und einfach, aber uns erscheint er mannichfaltig, weil wir mit unserem schwachen Menschenverstande nicht fassen können, wie eins und dasselbe auf verschiedene Weise in Gottes Wollen und Nichtwollen könne begründet seyn. II, 4, 2: „Dasselbe Werk ist, wie wir sehen, Gott, dem Satan und dem Menschen zugeschrieben. Aber die Verschiedenheit in Zweck und Art macht, daß hier ohne Schuld Gottes Gerechtigkeit hervorleuchtet und des Satan und des Menschen Bosheit zum Vorwurfe sich verräth." Der Sinn dieser Argumentation ist offenbar dieser: Bei jeder einzelnen Handlung ist eine doppelte Betrachtungsweise zu unterscheiden, die menschliche und die göttliche. Was nun aber so für die einzelne Handlung gilt, das muß b) auch von der gesammten Entwickelung behauptet werden. Consens. Genev. 946: „Ein Fürst wird Lob finden, der in gerechtem und rechtmäßigem Kriege Gewalt, Raub und Plünderung von seinem Gebiete fern hält. Indessen wird er viele Soldaten bewaffnen, welche, blutdürstig und zu jeder Art von Frechheit aufgelegt, gewiß kein Lob verdienen. Oder zwei andere Heere schlagen sich; sieht man bei dem Feldherrn, der den Befehl in der Schlacht führt, auf seine rechte Gesinnung, so muß man ihn, ist er auch ein Sterblicher, doch freisprechen, während man die Krieger verdammt, die, Menschen zu würgen, um nichtswürdigen Lohn ihre Hände hergeben. Gott aber, weil er durch den Satan wirkt, will man das Lob der Gerechtigkeit entziehen. So ist's freilich, daß Nebel, welche die Erde

ausdünstet, der Sonne Glanz verdunkeln, so daß er nicht bis zu den Augen der Menschen hindurchdringt. Dennoch bleibt die Sonne nichts desto weniger leuchtend; so stellt des Menschen Eitelkeit viele Dünste in den Weg, die den Anblick der göttlichen Billigkeit hindern, während diese selbst ungeletzt die alte bleibt." Bleiben wir bei diesen Gleichnissen stehen, so ist der Hauptunterschied zwischen Gott und dem angenommenen Feldherrn der, daß dieser möglicherweise siegreiche Feinde mit ihrer Macht sich gegenüber hat, Gottes Allmacht aber ihren Rathschluß durchführen kann, wie Calvin selbst sagt (939.): interdum vel sine mediis, vel contra media Deus agit. Der Fürst ist an gewisse Grenzen seiner Macht und an die Schranken der Nothwendigkeit gebunden. Gott könnte somit das Böse verhindern, der Fürst nicht. Gott könnte es verhindern, wenn es nothwendig wäre, aber — dieß ist das Entscheidende — für göttliche Betrachtung ist das Böse nur vapor, nur vanum hominum figmentum. 947: „Wie ist's denn möglich, daß Gott sich ewig gleich und auch in keiner Schattirung wandelbar seyn soll und doch etwas anders will, als was er öffentlich zeigt? Antwort: das ist kein Wunder, wenn Gott im Gespräche mit Menschen sich an ihr kleines Mäßlein (modula) anbequemt. Es ist wahr, er will dasselbe, wie die Verbrecher und Verworfenen, aber in verschiedener Art. So ist jetzt festzuhalten, was dem Scheine nach verschieden, sey doch in gleicher Art Gegenstand seines Wollens." Hierin liegt ausgesprochen: 1) Gott will das Böse, aber nicht als Böses; 2) was uns, humano modulo, als böse erscheint, ist es, nach göttlichem Maße gemessen, divino modo, nicht. Für die absolute Betrachtung ist das Böse nur ein Dunst und Nebel, und Calvin nimmt gern (940.) des Augustin Meinung an, wenn sie auch Vielen als Spitzfindigkeit erscheinen möge, quodsi Deum spectes, in malo nihil esse positivum. Denn, wie er selbst sagt (942.), die Hauptsache, auf welche

Alles hinauskommt, ist, wenn gleich die Menschen wie wilde Thiere ausschlagen, so werden sie doch durch den geheimen Zügel also gelenkt, daß sie nicht einmal einen Finger bewegen können, außer im Dienste der göttlichen Hoheit.

2) Die Prädestination in ihrer zweifachen Erweisung. Hier sind wir denn wieder bei dem Begriffe angelangt, von dem wir ausgegangen sind. Die Absolutheit des göttlichen Willens ist das Einzige und Alles ist nur da ad exequendam Dei maiestatem. Sie ist der Grundbegriff, auf den alle Fäden zurückführen, der Mittelpunkt, von dem die ganze Betrachtung ausgeht, und damit das Princip der Prädestination. 902: Wenn gleich Gott Niemandes bedarf, so ist es doch ein thörichter Schluß, er habe keine Rücksicht auf sich gehabt, den Menschen zu seinem Ruhme zu schaffen, und dieser Ehre hat er seine Geschöpfe gewürdigt, 'daß er ihnen den ausgezeichneten Stempel seines Ruhms aufgedrückt hat. Calvin geht so nicht auf einen Punkt in der Zeit zurück, wie der adamitische Sündenfall, sondern auf die Schöpfung selbst, und betrachtet das außerzeitliche, das absolute Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpfe. Wird nun dieses metaphysische Verhältniß genauer entwickelt, so kommt der Unterschied zur Sprache zwischen praescientia und praedestinatio, welchen Augustin vorangestellt, in welchem sich aber eine merkwürdige Differenz Calvin's von ihm offenbart. Das gibt auch er zu, daß Präscienz ein weiterer Begriff ist, als Prädestination. Wenn aber Augustin die Präscienz auf alle Menschen sich erstrecken ließ, Gute und Böse, und die Prädestination auf die Erwählten beschränkt, so dehnt Calvin die Präscienz auf die ganze Welt aus in ihrer Gesammtheit und die Prädestination bezieht er auf alle einzelnen Menschen. Der Maßstab ist so ein metaphysischer, das Verhältniß des Endlichen zum Absoluten, der Welt zu Gott, nicht der mora-

lische, nicht das Verhältniß des Sündlichen zum Heiligen und Gerechten.

Ueber dieses Verhältniß von Präscienz und Prädestination ist nämlich die Hauptstelle III, 21, 5: Wird Gott Vorherwissen zugeschrieben, so heißt das, Alles sey immer gewesen und müsse immer bleiben unter seinen Augen, so daß für seine Kenntniß keine Vergangenheit oder Zukunft gelte, sondern Alles gegenwärtig sey und zwar in der Art, daß er nicht bloß eine Einbildung nach Ideen hat, wie uns die Dinge vorschweben, die wir im Gedächtnisse haben, sondern daß er sie gleichsam vor sich wahrhaftig anschaut und erblickt, und dieses Vorherwissen ist auf den gesammten Umfang der Welt und auf alle Geschöpfe ausgedehnt. Verordnung, Prädestination, heißt Gottes ewiger Rathschluß, vermöge dessen er bei sich beschlossen hat, was mit einem jeden Menschen geschehen soll; denn nicht gleich ist die Bestimmung, zu der Alle geschaffen werden, sondern den Einen wird ewiges Leben, den Andern ewige Verdammniß vorausbestimmt. Daher sagen wir, je nachdem Einer zu einem Ziele geschaffen ist, er sey zum Leben, oder zum Tode prädestinirt. — Also die Prädestination erstreckt sich auf Alle und jeden Einzelnen unter den Menschen: aber diese verhalten sich ja entgegengesetzt zum göttlichen Gebotswillen. Also sind sie auch entgegengesetzt prädestinirt. III, 21, 7. wird diese zweifache Prädestination also begründet: „Sagen wir, im ewigen und unabänderlichen Rathschlusse Gottes sey einmal festgestellt, wen er einmal zur Seligkeit aufnehmen, wen er wieder dem Verderben weihen wolle, so sagen wir, dieser Rathschluß sey in Beziehung auf die Erwählten in Gottes gnädiger Barmherzigkeit gegründet, ohne eine Rücksicht auf menschliche Würdigkeit, denen aber, die er dem Verderben weiht, werde der Zugang zum ewigen Leben abgeschnitten nach gerechtem und untadeligem, aber unfaßlichem Urtheile

(irreprehensibili, sed incomprehensibili iudicio)." Man wendet ein: aber es sind ja doch Alle berufen! Dagegen tritt die Unterscheidung einer speciellen und allgemeinen Berufung an ihre Stelle. Cons. Genev. 907: Gemeinsam wird Beiden Gottes Wort angeboten, daß, wer innerlich nicht gelehret wird, nur unentschuldbar werde. Man macht gewöhnlich die Unterscheidung, dem Vermögen nach sey das Evangelium heilbringend für Alle, nicht nach der Wirkung (potentia, non effectu), aber der Knoten wird auf die Art nicht gelöst, weil wir immer wieder darauf zurückgetrieben werden, ob Allen gleiches Vermögen des Glaubens gegeben werde. Aber der Geist, der uns die Geheimnisse des himmlischen Reichs geoffenbart hat, ist auch ein Geist der Kindschaft, die Kindschaft aber aus Gnaden, also wird auch der Geist der Kindschaft aus Gnaden gewährt. Nun aber zeigt die Erfahrung, daß er nicht Allen zukömmt, also ist ein besonderes Geschenk der Glaube, durch welchen die Erwählung fest wird. Aber 1 Timoth. 2, 4! Dagegen 910: „Wie will er, daß sie zur Erkenntniß seiner Wahrheit kommen? Beides also ist verbunden. Nun frage ich, ob Gottes Wille von der Welt Anfang derselbe geblieben oder nicht. Denn will er Allen seine Wahrheit bekannt werden lassen, warum hat er sein Gesetz nicht den Heiden geoffenbart?" 929: „Warum hat er nicht Allen ohne Unterschied von Anfang der Welt das Evangelium zu verkündigen beschlossen? Auch Römer 5, 12. kann nichts für die Universalität der Gnade beweisen." 931: „Paulus sagt nur, der Fluch sey der Gnade nicht gleich, weil diese überschwenglich sey. Wenn aber auf beiden Seiten die Zahl der Menschen in Betracht kommt, so kann Christus nicht mehr retten, als Adam verdorben hat; also kommt Pauli Glaube in Gefahr, wenn nicht gleich eine neue Welt heraufsteigt." Also nur qualitativ soll die Gnade in Vergleich kommen mit der Sünde. Man könnte zwar

sagen: ist sie qualitativ überschwenglicher als die Sünde, so wird sie auch quantitativ nicht zurückbleiben. Einen ähnlichen Einwand macht sich Calvin selbst (III, 23, 11.). Wenn er Alle schuldig trifft, so soll er Alle gleich strafen; wenn Alle unschuldig, so soll er von Allen die Strenge des Urtheils fern halten; denn wie Alle von Adam in die Sünde gezogen sind, so ist Christus für Alle der Urheber des Heils. Dagegen aber hat er zu erwidern: „Man handelt gerade so mit Gott, wie wenn ihm Barmherzigkeit verboten würde, oder als würde er, wenn er barmherzig seyn will, gezwungen, im Ganzen aufs Gericht zu verzichten; der Herr kann Gnade geben, wem er will, weil er barmherzig ist, aber nicht Allen, weil er gerecht ist." Somit ist hier, wie bei Augustin, die Getrenntheit der Prädestination aus der moralischen Zweiheit des göttlichen Willens deducirt. Aber in der systematischen Begründung Calvin's erheben sich gegen diese wichtige Einwendungen. Woher weiß Calvin von dieser moralischen Zweiheit des göttlichen, absoluten Willens? 1) Die Erfahrung zeigt es! Aber a) muß denn diese Erfahrung jetzt schon eine in sich abgeschlossene seyn?, ist es nicht möglich, daß, wie das Gesetz nur für die Juden gegeben war und dem das Evangelium folgte, welches für alle Menschen bestimmt ist, so nun dieser Bestimmung auch irgendwo noch die Erfüllung nachfolgt? b) kann diese Erfahrung nicht auch ein Schein der menschlichen Betrachtung seyn, und wenn für Gott das Böse nicht ist, soll die Strafe des Bösen, der Tod, ewig, d. h. also doch für die göttliche Betrachtung seyn? Doch diese Zweiheit ist 2) in dem absoluten Willen Gottes, in dem aeternum decretum, in dem überzeitlichen Rathschlusse! Sollte aber nicht gerade in der Ueberzeitlichkeit des absoluten Gottes sich nicht jede Zweiheit auflösen, sollte nicht hier gerade der Kanon gelten: quod unum et simplex in eo est, nobis multiplex apparet?

Diesen Einwendungen kann nur auf anthropologischem Wege entgegengetreten werden, wo allein die Erfahrung begründet werden kann. Wollen wir daher die calvinische Prädestinationslehre in ihrer ganzen Bedeutung kennen und würdigen lernen, so muß als letzter Punkt noch hinzutreten zu dem überzeitlichen Rathschlusse das zeitliche Wirken Gottes.

3) Die Wirksamkeit der Gnade. Zwei Momente sind hier zu unterscheiden: a) der Mensch vor der Gnade — Erbsünde und Freiheit müssen hier zur Sprache kommen; b) der Mensch und die Gnade. Betrachtet man a) den Menschen vor der Gnade, so muß ganz nach dem Bewußtseyn der Zeit und den Ideen der Reformation die Erbsünde voranstehen. II, 1, 8: Die angeborne Erbsünde ist eine Schlechtigkeit und Verderbniß menschlicher Natur nach allen Theilen, welche fürs erste des Zorns Gottes schuldig macht, dann aber Werke in uns hervorbringt, welche die Schrift (Gal. 5, 19.) dem Fleische zuschreibt. II, 2, 12: Nach Augustin waren die natürlichen Gaben im Menschen durch die Sünde verderbt, der übernatürlichen wurde er beraubt. Darum aber ist der Mensch nicht zu ewiger Blindheit verdammt, so daß keinerlei Art von Erkenntniß zurückgeblieben wäre, denn dem Menschengeschlecht ist eine Art Sehnsucht nach Wahrheit eingepflanzt; es muß ihm deßwegen eine Erkenntniß in irdischen Dingen zugesprochen, in himmlischen Dingen abgesprochen werden. Auf dieselbe Weise, wenn wir den Willen berücksichtigen, so folgt aus der natürlichen Anlage des Menschen zur Geselligkeit, daß allgemeine Eindrücke einer gewissen bürgerlichen Ehrbarkeit und Ordnung im Menschenherzen sind. Beide Seiten, Verdorbenheit und Empfänglichkeit (desiderium veritatis, naturales impressiones), faßt Calvin zusammen (II, 2, 19.) mit Beziehung auf den Menschen im Gleichnisse vom barmherzigen Samariter: Der Mensch ist nun halb-

todt (semivivus) geworden und unzweifelhaft steht die Wahrheit fest, daß des Menschen Gesinnung so von Gottes Gerechtigkeit entfremdet ist, daß er alles Gottlose, Verkehrte, Abscheuliche, Unreine, Frevelhafte in Gedanken empfängt, begehrt und unternimmt: das Herz ist von der Sünde Gift ganz angesteckt.

Nach dem Allen kann für moralische Freiheit wohl kein Raum gefunden werden. Denn (II, 2, 1.) wenn wir auf eigne Faust streiten sollen, was geschieht Anderes, als daß wir uns an einem Rohrstab erheben, der bald zusammenbricht, um uns zu Fall zu bringen? Und doch werden unsere Kräfte noch zu hoch geehrt, wenn wir sie einem Rohrstabe vergleichen; Dunst und Rauch ist, was davon die eitlen Menschen schwatzen. II, 3, 5: Simpliciter velle hominis est, male autem velle corruptae naturae, bene velle gratiae. So wäre es am besten, wenn man den Namen der Freiheit ganz abschaffte; soll er aber noch bestehen, so kann er nicht anders gelten, als in dem schon oben angegebenen Sinne (II, 2, 7 und 8.) Quia mala voluntate agit, non coactione. Eben durch diese Freiheit aber ist der Mensch ἐθελόδουλος peccati. Zur Befreiung davon hat er die Gnade nöthig, und aus seiner eignen Kraft kann er auch nicht eine Kleinigkeit dazu beitragen. Vielmehr (II, 3, 1.) was nicht geistig ist im Menschen, heißt in dieser Beziehung fleischlich. Wir haben aber nichts vom Geiste als durch die Wiedergeburt, Fleisch also ist, was wir von Natur haben.

Hiernach ist denn sogleich auch b) das Verhältniß von Mensch und Gnade im Werke der Wiedergeburt bestimmt. Das allein Thätige kann nur die Gnade seyn. Doch kann sie auch hier nicht als Zwang von außen, nicht als coactio wirken, denn der Wille ist ja immer frei von äußerem Zwange, vielmehr Cons. Genev. 942: „Ebenso werden die innern Bewegungen von Gottes Hand regiert, wie er die äußern Handlungen lenkt, und Gott

würde seine Beschlüsse nicht durch der Menschen Hand ausrichten, wenn er in ihren Herzen nicht das Wollen selbst wirkte, welches dem Werke vorhergeht." Die gratia irresistibilis, wie sie gewöhnlich den Calvinisten zugeschrieben wird, ist demnach nicht so zu verstehen, daß Gott die Menschen wider Willen fortstoße, vielmehr wendet er innere Mittel an, ut fiant volentes ex nolentibus. Ist aber den Erwählten die prädestinirte Gnade mitgetheilt, dann (III, 21, 7.) ist ihnen das Heil so zugetheilt, daß die Gewißheit des Erfolgs nicht unentschieden oder zweifelhaft seyn kann. III, 24, 5: Da Christus uns von Ewigkeit her vom Vater verordnet ist, so haben wir ein hinlänglich festes und deutliches Zeugniß darüber, daß wir im Buche des Lebens stehen, wenn wir mit Christo Gemeinschaft haben, und wenn wir solche Zuversicht gewonnen haben, dann dürfen wir uns auch an die folgenden Zeichen, die das Wort uns anbietet, halten.

Fassen wir demnach das Resultat der ganzen Entwicklung in kurzen Sätzen zusammen, so sind es die: ohne Gnade vermag der Mensch durchaus nichts; ist sie ihm gegeben, dann ist er mit absoluter Gewißheit in ihr gegründet, aber daß sie gegeben wird, hängt ganz allein ab vom ewigen, actuellen, wirksamen Rathschlusse Gottes und seiner hocherhabenen Herrlichkeit, die dem Einen das Leben, dem Andern den Tod zugetheilt hat.

III. Lutherische Lehre.

Eben mit dieser altissima Dei maiestas ist die augustinische Theorie in ihrer Consequenz entwickelt, und in dieser Beziehung ist Calvin's System als die Ausbildung des augustinischen zu betrachten. Aber wir hatten auf der andern Seite bei Augustin eine praevisio, eine permissio, Zulassung, gefunden, und auf dieser Seite nun stellt sich uns ebenfalls als eine Consequenz des augustinischen Systems die lutherische Lehre entgegen, um bei allem

Bestehen auf ihrem gemeinsamen Grunde, der Erbsünde, der menschlichen Freiheit ein Recht zu vindiciren. Um jedoch den innern Gang, welchen die Entwickelung genommen, zu durchschauen und den treibenden Hebel des Fortschritts zu erkennen, ist es nothwendig, daß wir die lutherische Lehre nicht sogleich betrachten, wie sie als sie in den Symbolen niedergelegt ist, sondern daß wir auf die ersten Keime zurückgehen, um die Metamorphose verfolgen zu können.

A. Uebergang. Luther und Melanchthon.

Wir meinen hier zunächst die ursprünglichen Ansichten von Luther und Melanchthon. Luther stand bekanntlich anfangs auf dem nämlichen Standpunkte, wie später Calvin, in seinem liber de servo arbitrio a). Er geht in dieser Schrift von der göttlichen Allmacht als höchstem Principe aus, negirt dadurch die Freiheit und bestimmt die Prädestination. Wir haben also die drei Momente: 1) die göttliche Allmacht, 2) die moralische Freiheit, 3) die Prädestination, zu betrachten.

Die göttliche Allmacht bestimmt er nun theils an sich, theils in ihrem Verhältnisse zum personificirten Widerparte Gottes, zum Satan. 1) An sich, sagt er (S. 204.), folgt aus dem Zugeständnisse des Vorherwissens und der Allmacht mit einer von Natur unwiderlegbaren Consequenz, daß wir durch uns selbst weder geschaffen sind, noch leben, noch etwas thun, sondern allein durch seine Allmacht. Wenn er aber uns als solche vorausgewußt hat, als solche jetzt schafft, bewegt und regiert, was kann man sich dann noch denken, das in uns frei wäre, ob es so oder anders geschähe, als er vorausgesehen hat und jetzt wirkt: Gottes Vorauswissen und

a) Ad Erasmum. Die wittenberger Ausgabe von 1526 liegt den folgenden Citaten zu Grunde.

Allmacht ist also unserer Freiheit schnurstracks entgegen. Entweder wird sich Gott trügen in seinem Vorherwissen und irren in seinem Handeln, oder werden wir getrieben und treiben nach seinem Voranswissen und Triebe. Gottes Allmacht heißt bei mir nicht die, die Vieles nicht thut, was sie thun kann, sondern die wirkliche, actuale, welche mächtig wirkt Alles in Allen. Ebenso kennt er keine unwirksame oder ruhende Präscienz. Pag. 25: Gott weiß nichts auf zufällige Weise vorher, sondern in seinem unwandelbaren und ewigen untrüglichen Willen sieht er vorher, beschließt und handelt er. Gottes Wille soll unwandelbar seyn, aber seine Präscienz nicht. Glaubst denn du, daß er gegen seinen Willen vorauswisse oder in Unwissenheit wolle? Si volens praescit, aeterna est et immobilis, quia natura, voluntas; si praesciens vult, aeterna est et immobilis, quia natura, scientia. Also Allmacht, Willen und Wissen sind in Gott durchaus nicht von einander zu trennen, er ist eben dadurch der Absolute, daß er Alles absolut durch sein actuales Wissen und Wollen bestimmt: es gibt in Gott keine solitaria praescientia, kein isolirtes Wissen, und keine potentielle Macht, sondern sein Wille ist productiv und schöpferisch, seine Macht eine actuale. Ist so die Absolutheit aufs höchste gefaßt, so tritt ihr auch der Gegensatz um so schärfer entgegen, in der Concentration des Endlichen und Sündlichen. 2) im Satan. 40. 55: „Unserm großen Gott stellt sich der Gott der Welt und unserer Zeit entgegen, als der zweite Herr im Reiche der Dinge. Denn stehen wir unter dem Gotte dieser Welt, so werden wir ohne Werk und Geist Gottes gefangen gehalten unter seinem Willen; kommt aber der Stärkere und führt uns als seine Beute davon, so werden wir wiederum dessen Knechte seyn." Hier ist denn freilich der Satan infirmior gegen den fortior zu nennen, doch ist er in eigner Person, in einer freien und mit Gott gleichen

Herrschaft dargestellt, so daß er mit Gott Krieg führen kann. Er steht also Gott als das andere Princip entgegen. Dieß zeigt noch klarer das unmittelbar Folgende: „Des Menschen Wille steht in der Mitte zwischen beiden, wie ein Lastthier oder Zugvieh (iumentum); reitet Gott, so will und geht er, wohin Gott will; reitet der Satan, will und geht er nach dem Satan, und es liegt nicht in seiner Freiheit, zu welchem Reiter er laufen, welchen er suchen soll, sondern die Reiter selbst streiten sich über seinen Besitz und seine Herrschaft." So steht denn der Satan hier als zur Zeit gleichberechtigtes Princip Gott gegenüber, in ihm ist die Freiheit der Welt concentrirt. Wie aber das mit der Absolutheit Gottes und der behaupteten actualen Allmacht zu vereinigen sey, das kann erst weiter unten klar werden, wo Luther bei der Prädestination die Bedeutung des Bösen zu erklären hat. So viel zeigt sich schon hier, der Satan ist mit aller Macht doch der Unterliegende, der Ueberwundene oder zu Ueberwindende.

Aber auch so viel ist schon klar, daß in diesem Systeme von menschlicher Freiheit nicht die Rede seyn kann, wenn der Mensch nur ein Lastthier ist, das sich entweder von Gott oder vom Satan muß reiten lassen. Luther hat daher hier nur die Aufgabe, sich mit den gewöhnlichen Vorstellungen von moralischer Freiheit auseinanderzusetzen. 58: „Freier Wille ist ein durchaus göttlicher Name und kann Keinem zukommen, als allein der göttlichen Majestät; sie kann und thut Alles, was sie will, im Himmel und auf Erden. Der freie Wille im Menschen aber, gibt man ihm auch eine nicht bloß unbedeutende, sondern eine englische, ja, wenn man kann, eine durchaus göttliche Macht, er ist doch ohne Gottes Gnade durchaus unwirksam, oder eigentlich keine Macht." Erasmus hatte dreierlei Meinungen aufgezählt, die dem freien Willen entgegen wären. Da sagt nun Luther (107.), eine

könne härter erscheinen, als die andere, aber in der Hauptsache kommen doch alle auf Eins hinaus. Hart, doch beifallswerth erscheint Dir die Meinung, daß der Mensch ohne besondere Gnade das Gute nicht könne wollen, anfangen, vorwärts bringen, vollenden; der gibst Du deßwegen Deinen Beifall, weil sie wenigstens dem Menschen ein Streben und den Anfang lasse, wenn sie gleich nichts übrig lasse, was er seiner Kraft zuschreiben dürfte. Härter erscheint Dir die Ansicht, der freie Wille in uns habe nur die Macht zu sündigen, allein die Gnade wirke in uns das Gute; am härtesten ist Dir die Behauptung, die Freiheit sey ein leerer Name, vielmehr Gott allein wirke in uns wie Gutes, so Böses, und reine Nothwendigkeit sey in Allem, was geschehe. — Aber (110.) ich möchte wissen, was denn jenes Streben, jener Ansatz seyn soll, den die erste Meinung übrig lasse. Gut kann das Streben, gut der Ansatz ohne Gnade nicht seyn: also gibt es nur ein böses Streben, einen bösen Ansatz. Daher sind die drei in der Abhandlung aufgestellten Ansichten für mich nur eine einzige und nicht weiter. Steht fest, daß der Wille die Freiheit verloren hat, zur Knechtschaft der Sünde gezwungen ist und nichts Gutes wollen kann, so kann ich mir aus diesen Worten nichts Anderes zurecht legen, als daß die Freiheit ein leerer Schall für etwas ist, wovon die Sache verloren ist, eine verlorene Freiheit aber heißt nach meiner Grammatik keine Freiheit. Dasselbe zeigt auch die Exegese von Joh. 1, 5. (gab ihnen Macht, Gottes Kinder zu werden) (S. 165.), und diese Stelle ist ein Hammer wider alle Freiheit, wie fast das ganze Evangelium Johannis: hic homo mere se passive habet, nec facit quippiam, sed fit totus. Erasmus hatte weiter die Freiheit dadurch zu halten gesucht, die untern Seelenvermögen seyen allerdings von der Sünde verderbt, aber die höheren seyen unverletzt geblieben. Dagegen antwortet Luther (251.): Ist das Höchste im Menschen nicht gottlos, verloren und

verdammt, sondern allein das Fleisch, d. i. die gröbern und niedern Begehrungen, wie wollen wir uns denn Christus als unsern Erlöser denken? Sollen wir fortan Christus den Erlöser nennen, nicht des ganzen Menschen, sondern nur seines geringsten Theils, den Menschen aber seinen eignen Erlöser im edleren Theile? So bringt es das Dogma von dem vorzüglicheren Theile im Menschen dahin, den Menschen über Teufel und Christus zu erheben, d. h. ihn zum Gott der Götter und zum Herrn der Herren zu machen. Aber hier erhebt sich der gewichtigste Einwand: wie kann Freiheit eine Illusion seyn, wenn Gott selbst in der heiligen Schrift sich mit Ermahnungen, Geboten und Verheißungen doch an den freien Willen der Menschen wendet? Da zieht Luther gewandterweise den Semipelagianismus seines Gegners in sein Interesse, wenn er antwortet (128.), es komme hiemit nur heraus, daß entweder der freie Wille allein von sich selbst Alles könne, was ihm gesagt und geboten wird, oder die Gebote umsonst, lächerlich und unzeitig seyen. Das Erste konnte der Semipelagianismus nicht zugeben, also bliebe doch nur das Andere. Ist das nun bloß *κατ' ἄνθρωπον* gesagt, so geht Luther weiter auf die Principien und weist (117.) Einwendungen ab mit dem Grunde: haec sunt argumenta rationis humanae und die Gebote Gottes haben keinen andern Zweck (124.), quam homini ostendi, quid debeat, non quid possit a). Solche Gebote sind (118.) ein Spiel, wie Eltern mit ihren Kindern spielen. Hier liegt die Genesis der Lehre von einem zweifachen Willen Gottes, der sich geradezu entgegengesetzt ist, dem offenbaren und verborgenen Willen Gottes, eine Lehre, welche bekanntlich der Nerv für diese ganze Entwickelung de servo arbitrio ist. 118: „Wie oft spielen Eltern mit ihren Söh-

---

a) Cf. Augustin. grat. et lib. arb. 16: ideo iubet aliqua, quae non possumus, ut noverimus, quae ab eo petere debemus.

nen, wenn sie sie zu sich kommen oder das und das thun heißen, nur darum, um zu zeigen, wie sie es nicht können und die Hand des Vaters darum angehen müssen." Die Einwendung dagegen liegt auf der Hand: den Kindern wird es aber nicht als Schuld angerechnet, wenn sie nicht kommen, weil sie nicht kommen können. Aber wieder kommt Luther, nachdem er die Freiheit aus metaphysischen und moralischen Gründen bestritten, auf Gottes absolutes Wollen und Wissen hinaus, das höher sey, denn alles Menschenwissen, daher demselben unbegreiflich und verborgen. 141: „Sofern sich Gott verbirgt und von uns nicht gekannt seyn will, geht das uns nichts an; denn hier gilt wahrhaftig das Wort: was über uns geht, geht uns nichts an. Gott ist also in seiner Majestät und seinem Wesen zu belassen, denn so haben wir nichts mit ihm zu verhandeln, und so will er auch nicht mit sich verhandelt sehen, sondern so weit er sich angethan und kundgethan in seinem Worte, das er uns gegeben, haben wir mit ihm zu verhandeln, was seine Zierde und sein Ruhm ist." 13: „Zweierlei Dinge sind Gott und sein Wort, gerade wie Schöpfer und Geschöpf zweierlei sind. Freilich (151.) wird die Vernunft naseweis und schwatzhaft, wie sie ist, sagen, das sey eine schön ersonnene Ausflucht, daß wir, so oft uns Gründe ins Gedränge bringen, auf seine furchtbare Majestät uns zurückziehen und den Gegner, wenn er beschwerlich ist, zum Schweigen verweisen. Aber es ist nicht unsere Erdichtung, sondern wir sagen da ein Gebot, das in der Schrift selbst steht und bestätigt ist." Kann es aber eine größere Inconseqnenz geben, als aus der Schrift, in der nach der anfänglich vorangegangenen Entwickelung Alles deutlich gesagt seyn soll, den Satz herauszuziehen, daß die im Worte Gottes geoffenbarten Gebote auf einen verborgenen Willen Gottes zurückweisen? etwas Ungereimteres, als aus einzelnen Stellen, die mit allem Ernste ergriffen werden, beweisen wollen, daß eine ganze Reihe, daß

die durchhingehenden Ermahnungen des Gesetzes, daß die bestimmten Zusagen der Gnade nur eitel Schein und Spiel seyen? Mit welchem Namen soll eine Consequenz benannt werden, die, weil sie die Universalität der Gnade nicht aus der Schrift entfernen und doch eben so wenig mit ihrer gespannten Ansicht von der göttlichen Absolutheit vereinigen kann, auf einen verborgenen Willen Gottes zurückkommt, der dem geoffenbarten geradezu entgegen ist? Welche Bürgschaft ist denn dann gegeben, daß es Gott mit seiner Offenbarung in irgend etwas Ernst seyn könne, Ernst seyn müsse? Nach dem einen will Gott, daß allen Menschen geholfen werde, nach dem andern nur Einigen das Leben, Andern die Verdammniß geben. In der Schrift selbst aber ist kein Anzeichen, welcher dieser Willen den Vorzug verdiene; also muß die menschliche Vernunft in letzter Instanz doch entscheiden, welches denn nur der rechte, der wahre Wille Gottes sey. Die Vernunft entscheidet, d. h. eben jene naseweise, vorlaute, unwissende Menschenvernunft entscheidet, was der Absolutheit Gottes gemäß sey. Und doch muß sie von Anfang vor der Absolutheit Gottes schweigen. Da ist offenbar der Punkt, wo es mit dem Denken aus ist und die Gedanken Einem stille stehen. Das ist ja (52.) des Glaubens höchste Stufe, an dessen Gnade zu glauben, der so Wenige errettet, so Viele verdammt, zu glauben an dessen Gerechtigkeit, der durch seinen Willen mit Nothwendigkeit uns verdammlich macht, so daß er sich an den Qualen der Elenden zu freuen und mehr des Hasses als der Liebe werth zu seyn scheint.

Aber Eine Frage läßt sich doch nicht abweisen: woher kommt denn diese Entgegensetzung im göttlichen Willen, woher denn die Prädestination, die zu Tod oder zu Leben von Ewigkeit entscheidet, woher das Böse, das den Tod zur Folge haben muß, woher der absolute Gegensatz? Hier fällt die Antwort verschieden aus, je nachdem entweder „absolut" oder „Gegensatz" premirt wird;

in jenem Falle wird die eigentliche Realität des Bösen negirt, in diesem wird ein physischer Dualismus aufgestellt, der nahe an Manichäismus streift und den Flacius später nicht stärker betonen konnte. 1) Wir nehmen zuerst die manichäische Seite, welche das Böse zur Substanz der Natur zu machen scheint. 187: „Was von der Creatur im Gottlosen und im Satan ist, ist als Geschöpf und Werk Gottes seiner Allmacht und Lenkung gerade so unterthan, wie alle andern Geschöpfe. Er wirkt aber in ihnen so, wie sie sind und wie er sie vorfindet, d. i. weil sie verkehrt und böse sind und doch durch die Bewegung der göttlichen Allmacht fortgerissen werden, so thun sie auch nur Verkehrtes und Böses." Das quales illi sunt et quales invenit wird nun aber sogleich weiter erklärt: „Wie wenn ein Reiter ein Pferd mit zwei oder drei Füßen treibt, so treibt er es so, wie das Pferd ist, d. h. das Pferd geht schlecht. Da siehst Du, daß Böses geschieht, daß aber Gott doch nicht das Böse thun kann, wenn er auch Böses durch Böse vollführt, darum, weil er, selbst gut, Böses nicht thun kann, aber schlechte Werkzeuge gebraucht. Der Fehler liegt also in den Werkzeugen, die Gott nicht unthätig seyn läßt, gerade wie wenn der Zimmermann mit einem sägenartigen und gezähnten Beile schlecht spaltet." Woher kommt denn aber die Schlechtigkeit der Menschen? doch nicht aus ihrer Selbstbestimmung, denn sie sind ja nur Werkzeuge? woher sind die Werkzeuge schlecht, warum gebraucht sie Gott in solcher Beschaffenheit, warum ändert er sie nicht und macht aus schlechten nicht gute? Denn wer schlechte Werkzeuge gebraucht und doch einerseits ihre Schlechtigkeit kennt, andererseits ihnen davon helfen könnte, der ist doch gewiß selbst schuld an der schlechten Arbeit. Das kann aber bei Gott nicht sein! er ist ja gut. Also, müssen wir rückwärts schließen, muß eine der Prämissen falsch seyn: entweder kennt er ihre Schlechtig-

keit nicht, — aber er ist ja allwissend, oder — er kann sie nicht ändern. Damit wird aber Gottes Allmacht aufgehoben, und der Gegensatz vollkommen zu einem principiellen, rein physischen Dualismus. Das zeigt sich am deutlichsten (163.), wo Luther beweisen will, unsere Thaten seyen die unsrigen, wenn sie gleich mera necessitate geschehen. Da heißt es denn: „Wenn, was unser heißt, auch unser Werk ist, so haben wir auch die Augen uns selbst gemacht, die Hände, die Füße sind unser Werk, es müßten denn nur Augen, Hände, Füße nicht unser heißen." Die Entgegnung wäre hier wieder klar: bei Augen, Nasen u. s. w. sagt man nicht facere, sondern habere. Bei den opera aber heißt es facere, und das weist zurück auf ein velle. Dieser Unterschied soll nun aber eben nicht gelten, vielmehr sollen unsere Werke zu unserem Wesen gehören, wie die natürlichen Gliedmaßen und natürlichen Sinne. Gerade, wie wenn das Pferd nur drei Füße hat, so ist das freilich ein böses Ding, aber es ist einmal seine Natur, oder, wenn das Beil mehr einer Säge gleicht mit seinen Scharten, wer könnte vernünftigerweise dem Beile gram seyn? Wollte man sagen, es gehöre zum Begriffe, zur Natur, zum Wesen eines Beils, scharf und nicht sägenartig zu seyn, und eins, das schlecht schneide, sey eben darum ein Widerspruch gegen seine Idee; so sey nun eben auch des Menschen Natur nicht die ideelle, wie sie aus des Schöpfers Hand hervorging, — so ist das Alles ganz recht, nur müssen wir uns über eine Frage dann Belehrung ausbitten, woher nämlich diese Alterirung und Verschlimmerung, dieser Widerspruch gegen die Idee stamme. Das gerade ist der letzte Grund, um den es sich handelt. 2) Die Freiheit kann dieser nicht seyn, denn sie ist, wie oben gezeigt, durch die actuale Macht Gottes aufgehoben; Gottes wirksamer Wille wieder nicht, denn Gott ist gut und heilig. Also die zwei Gründe finden nicht statt. Nun ist entweder die Folge,

die verschlimmerte Natur, oder sie ist nicht. Ist sie, — dann muß ein anderer Grund für sie existiren, und da wäre allerdings nach dem Obigen der Satan ganz in der Stelle, dann aber ist nicht abzusehen, wie Luther den Manichäismus vermeiden sollte. Es bleibt also nur die andere Folgerung: Die Folge ist nicht, weil sie keinen Grund hat. Das Böse ist nicht, es hat keine Realität, es ist das non ens. Und das ist die Ansicht, die durch den verborgenen Willen Gottes offenbar verlangt ist und die Luther selbst einmal ausdrücklich vertritt (186.): **multa videntur Deo et sunt bona valde, quae nobis videntur et sunt pessima.**

Nach all dem läßt sich gewiß nicht sagen, Luther habe uranfänglich, also gerade wie er vom Interesse der Reformation innigst erfaßt war, eine mildere Prädestinationsansicht gehabt, als Calvin. Vielmehr ist sein Resultat noch härter, sein Princip aber das gleiche. Von dem absoluten Wissen und Willen Gottes aus, das uns zum größeren Theile unerkennbar und verborgen ist, nimmt er seinen Standpunkt, um die menschliche Freiheit mit metaphysischen Gründen aufzuheben. Denselben Weg schlägt **Melanchthon** in der ersten und zweiten Ausgabe der loci a) ein. Nach dem Beweise, daß die Freiheit nur noch im Fleischlichen übrig sey, fährt er fort (c. VII. Fol. 9.): Endlich nimmt dem Menschen die Freiheit die göttliche Prädestination; denn Alles erfolgt nach der göttlichen Prädestination, die äußeren Werke, wie die inneren Gedanken in allen Geschöpfen. Wie also? in der Welt soll es keine Zufälligkeit geben! Nichts ist Zufall, nichts Ungefähr. Alles erfolgt mit Nothwendigkeit, so lehrt die Schrift: **nihili commentum est dogma scholasticum de libero arbitrio.**

Aber in Melanchthon eben haben wir auch den Wende-

a) Ich citire aus der straßburger Ausgabe von 1523.

punkt der lutherischen Lehre und den Anfang der weiteren Entwickelung. Wurde, wie bei Calvin und Luther, das absolute Wesen Gottes so gespannt, so war es unmöglich, das Böse befriedigend zu erklären. Jede Erklärung mußte entweder dem religiösen Interesse für die Heiligkeit Gottes, oder dem religiösen und speculativen zugleich für die Bedeutung des Bösen widerstreiten. Dieses Bewußtseyn war für Melanchthon, wie er nicht der Mann der zähen Consequenz war, entscheidend, eine Vermittelung zwischen Prädestination und Freiheit anzubahnen, und dieß erklärt er selbst geradezu in den spätern Ausgaben (1536 ist der locus de causa peccati aufgenommen): „Darum ist die Zufälligkeit zu halten, daß wir Gott nicht zum Urheber oder zur Ursache des Bösen machen, und die Freiheit ist ein Geschenk Gottes, oder die Ordnung im Willen." Hiernach hat er selbst denn in den spätern Ausgaben, der augsburger von 1536 und der leipziger von 1556, die Grundzüge der künftigen Kirchenlehre gezeichnet a). An die theoretische

a) So in der letztgenannten, leipziger Ausgabe: locus de causa peccati et contingentia 69: sunt causae peccati voluntas diaboli et voluntas hominum, quae avertunt libere se sua sponte a Deo, nec volente, nec approbante illam aversionem, et haeserunt vagantes extra ordinem in obiectis. 74: aliter determinat Deus ea quae vult, aliter illa quae non vult, aliter quae a sola ipsius voluntate pendent, aliter quae partim ipse facit, partim voluntas humana. 82: sic agit Deus cum voluntate, sustentans et adiuvans ordine agentem, sed non iuvans ruentem contra ordinem, etsi eam sustentat. Sodann de libero arbitrio 93: hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum Dei, spiritus sanctus et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei. 96: cum promissio sit universalis, nec sint in Deo duae contradictoriae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam. Endlich de praedestinatione 552: causam reprobationis certum est hanc esse, videlicet peccatum in hominibus. Dieselbe Tendenz spricht sich auch aus bei Chemnitz (examen conci-

Clausel, Gott möchte sonst Urheber des Bösen werden, schloß sich nämlich sogleich auch die praktisch wichtige an, Gott nicht zum Urheber, zum absoluten Grunde einer ewigen Verdammniß zu machen und dadurch die menschliche Zurechnung zu zerstören. Diese Klippe der Prädestinationslehre hat die Kirchenlehre zu umgehen sich die Aufgabe gesetzt und dieß durch Einführung einer Art von Freiheit zu erreichen gesucht. So sind wir denn bei der

B. Lutherischen Kirchenlehre

über die Prädestination selbst angekommen. Um aber den Erfolg ihres Vermittelungsversuches zwischen Prädestination und Freiheit richtig beurtheilen zu können, müssen wir uns zuvor in die betreffende Stelle des Systems versetzen. Dazu ist nothwendig, auf die allgemeinen kirchlichen Grundbegriffe über das Verhältniß von Gott und Mensch zurückzugehen. Diese stellen sich von selbst unter den zwei Gesichtspunkten dar. 1) Der Mensch vor der Bekehrung; 2) der Mensch in der Bekehrung, und hierauf wird dann folgen 3) die Lehre von der Prädestination, deren engen Zusammenhang mit dem Vorangehenden Melanchthon bezeichnet hat in dem Kanon: non alia causa praedestinationis, quam iustificationis quaerenda est (augsburger Ausgabe, de praedestinatione).

Bei der Betrachtung des Menschen vor der Bekehrung muß das Verhältniß von Erbsünde und Frei-

lii Tridentini. Frankfurt 1590. Tom. I. de libero arbitrio p. 220.): Quando spiritus sanctus per verbum coepit naturam sanare, accensa aliqua scintilla efficaciae et facultatis spiritualis, licet renovatio non statim sit perfecta et absoluta, tunc tamen nec mens, nec voluntas est otiosa, sed habent aliquos novos motus, quos etiam debent exercere meditando, orando, conando, luctando. .. Sed ad spirituales actiones in nobis mens et voluntas ex naturalibus suis viribus effective nihil conferunt.

heit im natürlichen Menschen auseinandergesetzt werden. Der Mensch ist, von diesem Zugeständnisse müssen wir ausgehen, nach der Formula Concordiae p. 612 a) auch vor der Bekehrung eine creatura rationalis und nach Gerhard (loci theologici. Jena 1615. Tom. II.) de lib. arbitr. 32. non voluntate homo, sed voluntatis sanitate privatus est. Vernunft und Wille sind also dem Menschen nicht abhanden gekommen, somit auch die Freiheit nicht, vielmehr sagt die Apol. Confess. VIII. ausdrücklich: habet humana voluntas libertatem in operibus et rebus deligendis, quas ratio per se comprehendit, potest aliquo modo efficere iustitiam civilem seu iustitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum, externo opere obedire magistratibus, parentibus, ... in opere externo eligendo potest continere manus a caede, ab adulterio, a furto. Cum reliqua sit in natura hominis ratio et iudicium de rebus sensui subiectis, reliquus est etiam delectus earum rerum, et libertas et facultas efficiendae iustitiae civilis, quamquam tanta est vis concupiscentiae, ut malis affectibus saepius obtemperent homines, quam recto iudicio. Hier ist denn die einflußreiche Unterscheidung im Begriffe der Freiheit schon gegeben (vgl. Conf. Aug. XVIII.): die eine ist quoad externa, iustitia civilis, Freiheit in äußeren Dingen, bürgerliche Gerechtigkeit. Diese ist dem Menschen noch jetzt immer eigen. Aber etwas Anderes ist die Freiheit im wahrhaft sittlichen, religiösen, innerlichen Sinne, oder die libertas in rebus spiritualibus et divinis. Form. Conc. 656—660: hominis non renati intellectus, cor et voluntas ex propriis naturalibus viribus nihil potest intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari, sed homo est ad bonum prorsus corruptus et mortuus, ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem

a) In der Ausgabe der symbolischen Bücher von Hase 1837.

ne scintillula quidem spiritualium rerum reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se in gratiam Dei se reparare, aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae capax per se esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex tota vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari vel cooperari possit. Was aber die intellectuelle Seite betrifft, so hat zwar der natürliche Verstand des Menschen ein Fünkchen übrig von der Kenntniß, daß ein Gott sey, aber doch ist die Vernunft so unwissend, blind und verkehrt, daß, wenn auch die geistreichsten und gelehrtesten Männer in dieser Welt das Evangelium vom Sohne Gottes, von der göttlichen Verheißung, vom ewigen Heile lesen und hören, sie dasselbe doch nicht aus eigenen Kräften fassen, verstehen, glauben und als wahr anerkennen können. Und, um Beides, das praktische und theoretische Verderben, zusammenzufassen, in seinem Willen ist der Mensch durch die Erbsünde so elendiglich verkehrt, vom Gifte der Sünde angesteckt und verdorben, ut ex ingenio suo et natura totus sit malus, Deo rebellis et inimicus, et ad omnia, quae Deus odit, nimium sit potens, vivus et efficax.

Wie aber soll nun eine Anknüpfung Gottes an solche Natur möglich seyn? Hat der Mensch solches Verderben in sich, wie kann er denn Gottes Gnade auch nur aufnehmen? Wie ist 2) der Mensch in der Bekehrung zu denken? Hierauf hat die Form. Conc. 70—71. zu antworten: „Die Predigt und das Hören des Wortes Gottes sind die Werkzeuge des h. Geistes, mit welchen und durch welche er wirken, die Menschen zu Gott bekehren und in ihnen das Wollen und Vollbringen schaffen will. Dieses Wort Gottes kann der auch noch nicht bekehrte Mensch, auch der Unwiedergeborene mit seinen äußeren Ohren hören und lesen. Denn in solchen Dingen hat er

auch nach dem Falle eine Art von freiem Willen." War unter 1) eine Freiheit in äußerlichen Dingen zugestanden, so ist nun hier das zweite Zugeständniß a) auch in geistlichen Dingen eine äußerliche Freiheit. Habet enim locomotivam potentiam: darum kann er die äußeren Glieder regieren, in die öffentlichen Versammlungen der Kirche gehen, das Wort Gottes hören oder nicht hören, und durch diese Verkündigung und Betrachtung des Evangeliums wird ein Fünkchen von Glauben in seinem Herzen entzündet. Dieses Locomotivvermögen gibt aber keine sittliche Zurechnung, vielmehr (662.) non aliquid ex se efficit activa aut efficaci habilitate, aptitudine aut capacitate, sed capacitate tantum passiva Dei gratiam in se accipit. Nun aber folgt b) doch eine Verwahrung gegen ein sogenanntes Mißverständniß von Luther's Ausspruch, daß der Mensch in der Bekehrung sich pure passive verhalte: er meint damit gewiß nicht, daß die Bekehrung ohne das Wort Gottes geschehe, sondern er wollte das, des Menschen Bekehrung sey nicht nur theilweise, sondern durchaus ganz ein werkthätiges Geschenk und ein Werk allein des heiligen Geistes. Dieß geschieht jedoch nicht in der Art, wie wenn eine Bildsäule aus Stein geformt oder ein Siegel in Wachs gedruckt wird, wo das Wachs keine Empfindung, keine Kenntniß und keinen Willen hat. Hier knüpft sich nämlich ein drittes Zugeständniß an die Freiheit an, wenn auch nur ein negatives: sie kann widerstehen: gratia resistibilis. 672: Deus hominem non cogit, und kurz zuvor: hac ratione dici potest, hominem esse lapidem aut truncum. Sed tamen ad conversionem suam prorsus nihil conferre potest et hac in parte multo deterior est lapide et trunco, quia repugnat verbo et voluntati Dei.

Wir sehen, beide Seiten sollen zu ihrem Rechte kommen; der Freiheit werden der Reihe nach die drei Zugeständnisse der iustitia civilis, locomotiva potestas und gra-

tia resistibilis gemacht. Andererseits aber ist doch der Mensch mere passivus und die Gnade thut Alles. Dieß sind die zwei wesentlichen Momente, durch welche nun auch 3) die kirchliche Lehre von der Prädestination bestimmt wird und welche bei ihrer zweifachen Seite, Erwählung und Verwerfung, die constitutive Norm abgeben. Es soll nämlich zugleich im Interesse der menschlichen Freiheit und der göttlichen Heiligkeit die von Augustin gemachte Unterscheidung zwischen Präscienz und Prädestination erneuert werden. Dieß geschieht zunächst in Beziehung auf

a) die Erwählung. Form. Conc. 798: Gottes Vorauswissen und Vorhersehen, vermöge dessen er Alles, ehe es geschieht, vorsieht und voraus weiß, dehnt sich auf alle Geschöpfe, gute und böse, aus. Gottes ewige Erwählung oder Verordnung zum Heile (welche Begriffe in der Schrift promiscue gebraucht werden nach Gerhard's Auseinandersetzung de elect. et reprob. 28.) geht nicht zugleich auf Gute und Böse, sondern nur auf die Söhne Gottes, welche zur Erlangung des ewigen Lebens erwählt und verordnet sind, ehe der Welt Grund gelegt war. 802: Sein ewiger Rathschluß ist, Alle, welche wahrhaft Buße thun und Christum in wahrem Glauben ergreifen, zu rechtfertigen, in Gnaden und als Kinder und Erben des ewigen Lebens aufzunehmen. Die Prädestination hat insbesondere die Aufgabe, alles Verdienst auszuschließen. F. C. 821: Falsch ist es und dem Worte Gottes widersprechend, daß nicht bloß die göttliche Barmherzigkeit und das einzige allerheiligste Verdienst Christi, sondern auch etwas in uns (aliquid in nobis) Ursache der göttlichen Erwählung sey. Eben so falsch aber ist es, daß die Erwählung nur im absoluten Rathschlusse Gottes festgestellt sey, vielmehr ist sie gegründet in praevisione fidei atque intuitu Christi per fidem apprehendendi. Dabei aber hat der Glaube doch kein Ver-

dienst, sondern (Gerhard 172.) wie wir in der Rechtfertigung gerechtfertigt werden durch den Glauben, wo alle Kraft der Rechtfertigung uns genommen ist, so werden wir erwählt durch den vorausgesehenen Glauben gratuita electione, non tamen absoluta.

Geschieht aber die Erwählung intuitu Christi, so entsteht consequenterweise die Frage: da Christi Verdienst universell ist, ist auch die Erwählung eine universelle oder nicht? Die Kirchenlehre antwortet bejahend (804.), daß nicht bloß die Predigt der Buße, sondern auch die Verheißung des Evangeliums universal sey, d. h. alle Menschen angehe, 805. und diese Berufung Gottes, vermöge der durch das Wort das Evangelium angeboten wird, halten wir nicht für erheuchelt und verstellt, sondern wir wollen als gewiß anerkennen, daß Gott durch diese Berufung seinen Willen offenbare, wie er nämlich in denen, die er also beruft, durch das Wort wirksam seyn wolle, daß sie erleuchtet, bekehrt und gerettet werden. 807: Daß aber Viele berufen und Wenige auserwählt sind, davon ist der Grund nicht die göttliche Berufung, welche durch das Wort geschieht, denn das hieße Gott entgegengesetzten Willen andichten, als ob der, der die ewige Wahrheit ist, sich widersprechen könnte oder Anderes redete, als er im Herzen behält. Denn das wäre (Gerh. 71.) nichts Anderes, als Gott die schlimmste Art von Heuchelei zumuthen. Aber, diese Einwendung macht Gerhard selbst (25.), wenn Gott im Ernste Alle gerettet wissen wollte, so würden sie doch auch gerettet werden! Er antwortet (75.) mit der Unterscheidung von absoluta und simplex Dei voluntas. Denn (118.) das Verdienst Christi ist universal, wenn man es an sich, ohne die Beziehung auf seine Aneignung betrachtet, aber seine Aneignung und sein wirklicher Genuß wird durch den Haß der Menschen, die die geordneten Mittel verachten, particular (odio hominum redditur particularis).

b) So sind wir denn zur andern Seite, zur Verwerfung, hinübergetreten, und da gilt somit als 1) erste Bestimmung: die Schuld liegt im Menschen. Denn, fährt Gerhard fort, mit Irenäus zu reden, hört das Licht nicht auf wegen derer, die sich selbst geblendet haben, sondern jenes bleibt, wie es ist, aber die Verblendeten bleiben durch ihre Schuld in der Finsterniß, und so (73.) wird das Wort Gottes, das an sich ein Wort des Lebens ist, ex accidente für Einige ein Geruch des Todes zum Tode. Ja selbst in ihrer Verdammung tritt die Universalität der Gnade an den Tag (111.): wenn sie darum verdammt werden, weil sie nicht glauben an den Sohn Gottes, so folgt, daß auch auf sie das Leiden und Sterben Christi einen Bezug hat. Sonst könnten sie ja als Verächter dessen nicht verdammt werden, was nach Gottes Rathschlusse sie gar nicht angeht. Daraus ergibt sich denn (Conf. Aug. XI.): quod, tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, quae non adiuvante Deo avertit se a Deo. F. C. 808: Wer, durch das Wort berufen, dieses verschmäht und dem h. Geiste widerstrebt und verstockt in der Halsstarrigkeit beharrt, den hat Gott zu verstocken, zu verschmähen und der ewigen Verdammniß zu übergeben beschlossen, wie Gerhard sagt (30.), voluntate sua ἑπομένῃ seu iudiciaria. Es wird nämlich an dieser Stelle 2) unterschieden voluntas antecedens und consequens. Denn (Gerhard 79.) bei der voluntas antecedens kommen in Betracht die Mittel zur Seligkeit, wie sie von Seiten Gottes geordnet sind und Allen angeboten werden. Bei der voluntas consequens aber kommen dieselben Mittel in Betracht, nur so wie sie von den Menschen angenommen oder vernachlässigt werden. Diese Unterscheidung ist eine allerdings erst von Gerhard bestimmt gemachte, aber sicher dem Geiste des Systems entsprechende, wenn wir vergleichen z. B. solid. declar. 818. Der Vater will

Joh. 6, 44. Niemanden ziehen ohne Mittel, aber er gebraucht als ordentliche Mittel und Werkzeuge sein Wort und die Sacramente. Was aber die Unterscheidung eigentlich besagen will, gibt Gerhard selbst deutlich zu erkennen (159.): der Rathschluß Gottes ist ein ewiger und in Einem ganz einfachen Acte hat Gott von Ewigkeit Alles vorausgewußt, wir aber haben die Ordnung zu betrachten, welche die Schrift in Anbequemung (συγκαταβαίνουσα) an unsere Schwachheit beschreibt. Hiernach ist nämlich 3) der Begriff der voluntas consequens offenbar nur eine Accommodation an den menschlichen Verstand, in Wahrheit aber nicht wirklich in Gott, vielmehr gründet sich zuletzt doch die Verwerfung in dem absoluten Rathschlusse Gottes, der (Gerh. 17.) intuitu finalis impotentiae atque incredulitatis, quam praescivit Deus ab aeterno, von Ewigkeit feststeht.

So ist denn Gottes ewiger Rathschluß zugleich ein absoluter und ein bedingter. Um Gottes Heiligkeit zu retten, werden 1) der Freiheit nacheinander folgende Zugeständnisse gemacht: Freiheit im Aeußerlichen, im Geistlichen äußerliche Freiheit, Entäußerung der Gnade, oder iustitia civilis, locomotiva potestas und gratia resistibilis; 2) werden in Gott statuirt eine praevisio fidei und die Zweiheit einer voluntas antecedens et consequens, simplex et absoluta. Aus Beidem zusammen folgt: 3) die Erlösung, an sich universal, wird ex accidente particular. Wie aber dieses Ansich und dieses Fürsich im höheren An- und Fürsich zusammengehe, darüber bleiben wir im Dunkeln!

(Der zweite, kritische Theil folgt im nächsten Hefte.)

ΜΙϹΘΟϹΟΥΛΟΓΙΖΕΤΑΙ
ΚΑΤΑΧΑΡΙΝΑΛΛΑΚΑΤΑ
ΟΦΕΙΛΗΜΑΤΩΔΕΜΗ

ΚΑΛΥΜΜΑΕΠΙΤΗΝΚΑΡ
ΔΙΑΝΑΥΤΩΝΚΕΙΤΑΙΗΝΙ
ΚΑΔΑΝΕΠΙϹΤΡΕΨΗΠΡΟϹ
ΚΝΠΕΡΙΕΡΕΙΤΑΙΤΟΚΑ

ΙΩΑΝΝΟΥ

ΙΥΔΙΑΘΕΛΗΜΑΤΟϹΘΥ
ΤΟΙϹΑΓΙΟΙϹΤΟΙϹΟΥϹΙΝ

3.

Nachricht vom vaticanischen Bibelcoder[a]).

Von
Prof. D. Tischendorf.

Ein Kritiker des neutestamentlichen Textes, der nach Rom käme und nicht Alles daran setzte, den berühmten vaticanischen Bibelcodex zu benutzen, der würde sich an seinem Berufe versündigen. Sind auch die Urtheile über seinen Werth nicht einig, so wird doch die Ansicht wenig Widerspruch erleiden, daß derselbe nebst seinen beiden Wahlverwandten, dem Codex Ephraemi und dem Codex Alexandrinus, zur Feststellung des ursprünglichen Apostel-textes wichtiger ist als die Hunderte der Handschriften, die nach dem zehnten Jahrhunderte verfaßt worden sind. Allein trotz dieser Wichtigkeit steht es außer allem Zweifel, daß die bisher von ihm genommenen Vergleichungen sehr mangelhaft geblieben sind. Diese Mangelhaftigkeit ist neuerdings am meisten durch diejenigen Arbeiten über den neutestamentlichen Text hervorgetreten, die den vaticanischen Codex zu ihrer Hauptstütze machten.

Der Zugang zu der geheimnißvollen Urkunde war mir daher bei meinem viermonatlichen Aufenthalte zu Rom im Jahre 1843 eine Hauptaufgabe. War dieser Zugang auch schwierig, so blieb er doch nicht unerreichbar, weil ich vorzugsweise den besonderen Verwendungen eines durch seine Wissenschaftlichkeit hochberühmten Gliedes des sächsischen Fürstenhauses zu verdanken habe. Von den

a) Mit einer lithographirten Tafel Facsimile.

Resultaten, die mir eine wiederholte mehrstündige Einsicht des Codex gewährte, habe ich Freunden in Deutschland sofort durch die allg. Kirchenzeitung Nr. 116. vom 25. Juli 1843 Nachricht gegeben a). Aber Alles, was mir theils durch die eigenen Augen, theils durch die mir schriftlich gemachten Mittheilungen des Cardinals Mai, theils durch die Benutzung der neuerdings ganz übersehenen pariser Vergleichung von den Eigenthümlichkeiten des Codex bekannt geworden ist, glaube ich den Freunden der neutestamentlichen Textkritik um so weniger noch länger vorenthalten zu dürfen, da vieles Unrichtige in den kritischen Sammlungen dadurch berichtigt, vieles Schwankende entschieden, vieles Neue dem Alten hinzugefügt wird.

Der Mittheilung der Lesarten schicke ich einige paläographische Bemerkungen voraus. Bekanntlich hat Niemand mit so viel Sachkenntniß und so angelegentlich das Alter der vaticanischen Handschrift untersucht, als Leonhard Hug. Seine Commentatio de antiquitate codicis Vaticani 1810 ist aber längst vergriffen und sehr selten geworden; deßhalb ist die Notiz nicht überflüssig, daß Hug die Handschrift damals benutzte, als sie mit anderen Kleinodien der Vaticana in die pariser Gefangenschaft gerathen war. Bei einem spätern Besuche in Rom hat Hug leider umsonst den Codex nur zu sehen gewünscht, wie mir der nun heimgegangene Greis im Januar 1843 selbst erzählt hat. Den Ansichten Hug's über das Alter der vaticanischen Handschrift stehen aber gegenüber die Ansichten des gelehrten Dänen Andreas Birch, der durch

a) Es kam dadurch nothwendig in Wegfall, was ich zu Pfingsten desselben Jahres von Rom aus über meine am 10. März genommene Einsicht des Codex in die Studien und Kritiken geschrieben hatte. Da mein Aufsatz erst im Jahrgange 1844 seine Stelle fand, so hätte die den Codex betreffende Notiz füglich entfernt werden sollen.

seine Vergleichung zuerst über den Text der Handschrift ein volleres Licht verbreitete.

So weit mich nun meine eigene Prüfung zu einem Urtheile berechtigt, muß ich Hug gegen Birch beipflichten, und namentlich vor Allem darin, daß Accente und Spiritus keineswegs von der ersten Hand stammen. Allerdings schließe ich dabei nicht aus, daß etwaige vereinzelte Spiritus und noch mehr der zu einer gewissen Diäresis dienende Apostroph ursprünglich seyn mögen, was eine durchgängige sachvertraute Prüfung vielleicht noch zur Entscheidung bringen kann. Doch läßt sich beides nur in derselben Weise annehmen, wie es sich in andern uralten Documenten vorfindet, wo ebenfalls von der Accentuation noch keine Spur vorliegt, aber dennoch bisweilen ein Spiritus aus besondern leicht ersichtlichen Gründen, so wie nicht selten der genannte Apostroph steht. Dessen erinnere ich mich z. B. von den borgianischen Fragmenten der Propaganda aus dem fünften Jahrh., aus denen ich unter Anderem ὁ ὄχλοσ aufgezeichnet habe, so wie von dem ältesten der beiden wiener Dioskorides, wohl aus dem vierten Jahrh. Im letzteren sah ich besonders häufig, und zwar noch häufiger als im Codex Friderico-Augustanus zu Leipzig, jenen diäretischen Apostroph, wie in συριγ'γασ. Zur Streitfrage ist ferner die Interpunction im vaticanischen Codex geworden. Zu Haupturhebern hat dieselbe jedenfalls die spätern Hände gehabt; vereinzelte Anfänge lagen jedoch ohne Zweifel schon von der ersten Hand vor. In meinem eigenen Facsimile von den zwei Stellen, die der Corrector unberührt gelassen (siehe die lithographirte Tafel), findet sich zweimal ein Punkt. Der Codex Friderico-Augustanus dient hierin zum besten Aufschlusse, doch nur in denjenigen Textesstrecken, die ohne den spätern Corrector geblieben sind. Da fehlt nämlich der Punkt mehrere Columnen hindurch gänzlich, während er anderwärts vereinzelt steht, und zwar besonders da, wo eine

Trennungsangabe der Wörter, wie bei zusammenstoßenden Nominibus propriis, sehr erwünscht zu seyn schien.

Von Abbreviaturen kömmt im vaticanischen Coder, außer den allgewöhnlichen, sehr wahrscheinlich auch eine für *και* vor; vielleicht auch noch einzelne andere. Ich selbst habe darauf nicht hinlänglich geachtet und bezweifle, daß die früheren Beobachtungen vollständig gewesen sind. Auch im ältesten schon genannten wiener Dioskorides stehen bisweilen *και* und *ται* abbrevirt.

Was die Schriftzüge betrifft, so freue ich mich sehr, durch die Veröffentlichung meiner Facsimiles eine richtige Ansicht, und zwar die erste richtige, gelehrten Augen davon gewähren zu können. Blanchini's Facsimile ist keineswegs sehr schlecht, aber es kann nur zur Veranschaulichung der von späterer Hand überzogenen und somit verunstalteten Schriftzüge dienen. Hug hatte mit richtigem Blicke zwei von den sehr wenigen Stellen ausgewählt, die, da sie aus Versehen doppelt geschrieben waren, vom Corrector gemißbilligt wurden und deßhalb ohne Auffrischung blieben. Nur diese Stellen lassen die ursprüngliche Schrift des Coder beurtheilen. Allein wenige Buchstaben sind ohne eine wesentliche Entstellung in Hug's Facsimile wiedergegeben worden. So ist durchgängig falsch die paläographisch wichtige Form des *α*; ferner durften in den Buchstaben *ε*, *σ*, *τ*, *γ* die Endpunkte oder Endhäkchen nicht fehlen; auch ist die Form von *ρ*, *φ* und *κ* so gut wie verfehlt. Dieß Alles wird sich vollkommen aus einer Zusammenstellung meiner Nachzeichnung von Röm. 4, 4. mit der Hug's von derselben Stelle ergeben. Ich habe nicht nöthig zu versichern, daß ich meines Theils auf jede Linie und jedes Häkchen sorgfältigst geachtet habe.

Im Allgemeinen ist nun der Schriftcharakter im vaticanischen Coder ohne Zweifel dem höchsten Alterthume zugehörig; mit einziger Ausnahme des Codex Friderico-Augustanus (vergl. meine Prolegomena dazu) übertrifft ihn

an Alterthümlichkeit keine einzige der mir bekannten griechischen Pergamenthandschriften. Mehrere herculanensische Papyrus, wie schon Hug hervorgehoben, stehen, zumal mit Hinzunahme der Abwesenheit aller Anfangsbuchstaben und mit Rücksicht auf die sonstige Gesammteinrichtung, in naher Verwandtschaft zu ihm. (Auch darüber vergl. die Prolegg. des Codex Friderico-Augustanus.) Alles zusammengenommen, kann ich nur der Ansicht seyn, daß derselbe um die Mitte des vierten Jahrh. verfaßt seyn möchte, wofür Hug mit Recht noch besonders geltend gemacht hat die gänzliche Abwesenheit der ammonischen Sectionen, die Eigenthümlichkeit der Unterschriften, so wie die der Kapiteleintheilung in der Apostelgeschichte und in den Briefen, die Stellung des Hebräerbriefs und endlich den Anfang des Briefes an die Epheser, wo die Worte *εν εφεσω* nur am Rande und nicht im Texte stehen.

Nur über den letzten Punkt gestatte ich mir noch einige Worte, da ich darin ganz gegen Hug's Ansicht stimmen muß. Wäre *εν εφεσω* von der ersten Hand selber auf dem Rande nachgetragen worden, so hätte Hug darauf mit Unrecht ein so großes Gewicht bei der Altersbestimmung des Coder gelegt. Denn dann ließe sich am einfachsten annehmen, daß der Schreiber den Zusatz in seinem Vorbilde nicht gefunden, aber als gewöhnlich oder gar als wesentlich in seiner Abschrift sofort nachgetragen habe. Allein Hug's Angabe, diese Worte seyen pari elegantia et assiduitate ac reliqua pars operis, sed charactere paullo exiliori, geschrieben, muß ich entschieden in Abrede stellen. Augen, die der Paläographie kundig sind, werden von selber dieses Resultat aus meinem Facsimile gewinnen. Ich füge aber dazu noch folgende Erläuterung. Der ganze Charakter dieser Buchstaben ist ein wesentlich anderer als der der Texteschrift. In der Form des ε ist die sogenannte geschmälerte Uncialschrift unverkennbar; aber auch bei der kleinsten Schrift am Ende einer Zeile

findet sich in den ältesten Handschriften niemals diese der späteren Zeit angehörige Schmälerung a). Selbst auf den codex Ephraemi und den codex Alexandrinus leidet dieß seine volle Anwendung. Aber die zahlreichsten Belege bietet der codex Friderico-Augustanus; sie liegen in meiner durchgängig facsimilirten Ausgabe desselben Jedermann vor Augen. Was ferner die übrigen Buchstaben außer ε anlangt, so enthalten sie sämmtlich sichtliche Abweichungen von der Schrift des Textes. Das φ in der Note bitte ich mit dem φ in Röm. 4, 4. auf dem Facsimile zu vergleichen. Die starke Linie in ν ist gerade da, wo die Textesschrift durchgängig eine feine Linie hat. Die Buchstaben σ und ω entbehren aller Feinheit der ursprünglichen Schrift.

Auch liegt ein Analogon von den Schriftzügen dieser Note im Codex vor. Apg. 14, 21. nämlich schrieb die erste Hand *μαθητευσα¯*; die spätere corrigirte daraus *μαθητευσαντεσ*. Hier treffen in dem spätern Zusatze: *ντεσ*, besonders die Buchstaben ε und σ vollkommen mit denselben Buchstaben in *εν εφεσω* zusammen.

Dazu kömmt noch, was von Gewicht ist, daß die Tinte der Note gänzlich mit den aufgefrischten Stellen übereinstimmt, obschon sie offenbar ohne Auffrischung geblieben ist.

Somit hoffe ich, meine Behauptung, daß *εν εφεσω* durchaus nicht von der ersten Hand des Codex stammt, klar bewiesen zu haben.

Doch ich gehe zum kritischen Apparate für die vaticanische Handschrift über. Die beiden Vergleichungen derselben, die eine von Andreas Birch, die andere nach Thomas Bentley benannt, sind längst bekannt und vielfach benutzt worden. Birch machte die erste Mittheilung seiner Vergleichung in seiner Ausgabe der vier Evange-

a) Siehe darüber meinen „neuen Beitrag zur neutestamentlichen Textkritik", Stud. u. Krit. 1844. Heft 2.

lien vom Jahre 1788; genauer aber und umfänglicher war eine zweite in seinen Variae lectiones zu der Apostelgeschichte und den Briefen vom Jahre 1798, so wie zu den Evangelien vom Jahre 1801. Die nach Bentley benannte Collation wurde zum Zwecke der von Richard Bentley beabsichtigten Ausgabe des N. T. und zwar meistentheils von der Hand eines Italieners gefertigt. Von Richard Bentley kam sie an den Geistlichen Thomas Bentley und von ihm erhielt sie Woide, der Herausgeber des Codex Alexandrinus, der sie aus dem Novum Testamentum Graece, Argentorati apud Wolfium Cephalaeum 1524, in die oxforder Ausgabe von 1675 übertrug. So wurde sie dann, zugleich mit Berücksichtigung jener straßburger Ausgabe, in der Appendix ad editionem Ni Ti e cod. ms. Alexandrino im Jahre 1799 von Heinr. Ford veröffentlicht.

Beide Vergleichungen nun, die birch'sche und die bentley'sche, ergänzen sich gegenseitig; doch ist im Ganzen die letztere reichhaltiger. Freilich sagt Birch: Lectiones Lucae et Iohannis ex schedis Bentleii exscriptas amice cum nobis communicavit Illustrissimus et Doctissimus Woide, wonach es scheinen kann, Birch habe den Codex in den beiden Evangelien gar nicht angesehen. In der That macht Lachmann in seiner größern Ausgabe (Prolegg. XXII.) diese Folgerung ohne Rückhalt: Tantum afuit, sagt er, ut hic certe (Birch) librum omnium longe antiquissimum summa et cura et fide excuteret, ut evangelia Lucae et Iohannis ne inspexerit quidem, sed Woidii schedas describere satis esse duxerit. Allein diese Folgerung möchte leicht ein zu rasches Urtheil seyn. Denn nachdrücklich sprechen dagegen die da und dort in den Vergleichungen beider Evangelien bei Birch und Bentley vorliegenden Differenzen. Ich hebe davon nur einige hervor, während andere im nachstehenden Apparate ihre Erwähnung finden. Luk. 2, 37. fehlt *απο* vor *του ιερου* nur bei Birch; 6, 36. fehlt *ουν* nach *Γινεσθε* nur bei Birch; 8, 40. steht

bei Bentley: *Εγενετο εν δε* pro *Εγενετο δε εν*, während es bei Birch heißt, daß *Εγενετο* fehle und dann *εν τω δε* stehe; 22, 30. hat *κρινοντες* Bentley nach *φυλας*, Birch nach *ισραηλ*; 24, 34. hat Bentley: *ο κ̅ς̅ οντως ηγερθη*, und Birch: *οντως ηγερθη ο κ̅ς̅* a); 24, 49. hat nur Birch die Variante *εξαποστελλω* für *αποστελλω*. Wollte man demohngeachtet dabei stehen bleiben, daß Birch in den Evv. Luc. und Joh. den Codex nicht einmal angesehen habe, so müßte auf eine auffällige Mangelhaftigkeit in der Herausgabe der bentley'schen Vergleichung bei Ford geschlossen werden.

Zu diesen beiden Vergleichungen kömmt aber noch eine dritte, die zwar früher als die beiden andern unternommen, aber, so viel ich weiß, erst von Scholz für den textkritischen Apparat benutzt worden ist. Sie befindet sich in der königl. Bibliothek zu Paris als Nr. 53. der griechischen Supplemente. Eine Beilage, bezeichnet: Particola di Lettera del M. R. P. B. Giulio di Sta. Anastasia al P. B. Henrico di S. Giuseppe, vom 11. Nov. 1669 b), beweist, daß Giulio di Sta. Anastasia der Verfasser der Vergleichung ist. Auf dem ersten Blatte derselben hat eine neuere Hand bemerkt: Cette écriture est peut-être de Léon Allatius, eine Vermuthung, die wohl irrig ist; denn in Rom wurde mir von dem gelehrten und sehr ehrenwerthen Monsignore Molza die Auskunft ertheilt, daß unter jenem Giulio di Sta. Anastasia der Verfasser der berühmten bibliotheca Rabbinica, ehemals Custos

a) Beides führt auch Lachmann im Apparate zu der Stelle an, aber in den Prolegg. sagt er: „non debuimus dubitare; delenda sunt illa, *ο κυριος οντως ηγερθη* B?" Diese berichtigende Nachricht hat nämlich darin ihren Grund, daß das Facsimile Blanchini's gerade diese Stelle darstellt. Da natürlich konnte kein Zweifel übrig bleiben.

b) S. meinen Aufsatz in den Studien 1842. Heft 2: „Zur Kritik des neuen Testaments", S. 510.

der Vaticana, Bartolocci, zu verstehen sey. Aus dieser Vergleichung sagt Scholz daß er mehrere von Birch ausgelassene Varianten ergänzt habe (s. seine biblisch-kritische Reise, S. 35.). Dieß sagt er mit Recht; dagegen hat er aber auch sehr Vieles unbeachtet gelassen und Anderes wieder geradezu falsch angegeben, so daß Lachmann wohl Grund hatte, in seiner Ausgabe von den Lesarten, die Scholz angegeben, gar keinen Gebrauch zu machen. (Anstatt dessen mußte freilich die pariser Quelle selbst benutzt werden.)

Allerdings ist nun diese Vergleichung Bartolocci's, der birch'schen und der sogenannten bentley'schen gegenüber, überaus mangelhaft; auch ist ihr Gebrauch durch den Mangel der Versangabe erschwert. Dennoch ist das, was ich daraus zur Ergänzung der beiden erstern geschöpft habe a), keineswegs unbedeutend und ich eile, es im Nachstehenden mitzutheilen, zugleich mit dem, was ich theils mit eigenen Augen im Codex gelesen, theils vom Cardinal Mai schriftlich erfahren habe.

Matth. 4, 23. liest der Codex nach Bartolocci *και περιηγεν εν ολη τη γαλιλαια*. So auch Codex C ... Bentley und nach ihm Lachmann geben an: *και περιηγεν ολη τη γαλιλαια*.

Matth. 7, 13. nach Bart. *εισελθατε*. Also richtig Birch; falsch Btl. *εισελθετε*.

Matth. 7, 14. nach Mai *οτι στενη* a prima, *τι στενη*

---

a) Trotz der gewonnenen Ausbeute kann ich noch Einzelnes übersehen haben, da ich keine vollständige Abschrift nahm und mir die nöthigen Hülfsmittel zur genauen Zusammenstellung mit Birch und Bentley nicht zur Hand waren. Mein früherer, von Paris aus eingesandter Beitrag „Zur Kritik des N. T.", Studien, Jahrg. 1842. Heft 2., hat zu meiner Freude den petersburger Geistlichen D. von Muralt veranlaßt, sich eine vollkommene Abschrift der pariser Vergleichung fertigen zu lassen, um davon in einer eigenen Ausgabe des N. T. Gebrauch zu machen.

a secunda manu. Also richtig Birch. Btl. war unklar und unrichtig, indem er angab, der Codex habe Ὁτι δε στενη. Das Ὁτι enthält natürlich die Lesart der ersten und zugleich die der zweiten Hand; nur war bei der letztern das Ὁ zu tilgen a), δε aber sollte zur nächstfolgenden Note gezogen werden, wo zu sagen war, daß der Codex nicht προσεχετε δε, sondern προσεχετε hat.

Matth. 11, 16. nach Bart. προσφωνουντα τοισ ετεροισ, wie auch die Codd. CDZ haben. (Lachm. gibt falsch von C τοισ εταιροισ an, obschon bereits Wetstein das Richtige referirt hatte.) Also richtig Birch; irrig Btl. und nach ihm Lachm.

Matth. 11, 23. nach Bart. υψωθηση, wie Birch; nicht υψωθειση, wie Btl.

Matth. 12, 36. nach Bart. λαλησουσιν; so auch Codex C. Lachm. λαλησωσιν, e silentio Bch. et Btl. b).

Matth. 13, 9. nach Bart. fehlt ακουειν, wie es im Codex B auch 13, 43. fehlt. An unserer Stelle stimmt Codex L mit B überein.

Matth. 14, 34. nach Bart. γεννησαρετ. Das gedruckte Collationsexemplar hatte γεννησαρεθ; darum bleibt hier kein Zweifel übrig. Gegen Birch's γεννησαρετ hatte Btl. γενησαρεθ, weßhalb Lachm. unentschieden blieb.

Matth. 16, 6. nach Bart. fehlt αυτοισ nach ειπεν. Btl. und Birch schweigen.

Matth. 17, 24. Mai bestätigte die Lesart der recepta διδραχμα.

---

a) Merkwürdiger Weise hat auch der ehemals ingolstädter und jetzt münchener Uncialcodex, genannt evangeliorum X, an dieser Stelle dieselbe Doppellesart. Er schreibt nämlich ὅτι. Finden sich in ihm noch andere ähnliche Beziehungen zum Vaticanus, so ist seine Ableitung vom letztern unzweifelhaft.

b) Ich glaube, von diesem Zusatze an allen betreffenden Stellen um so weniger absehen zu dürfen, da Lachmann niemals angegeben hat, ob er ein ausdrückliches Zeugniß der Lesart besitzt oder nicht.

Matth. 17, 25. nach Bart. και ελθοντα. So auch cod. 1., ähnlich cod. 33. und evangeliarium 27. Richtig schon Birch; falsch Btl. und mit ihm Lachm. και εισελθοντα.

Matth. 18, 19. nach Mai und Bart. παλιν αμην. Richtig schon Birch; falsch Btl. und mit ihm Lachm. αμην ohne παλιν.

Matth. 21, 46. nach Bart. επει εισ προφητην, wie auch D und L und Origenes. (Ich habe es in meinen drei Editionen in den Text genommen.) Lachm. e silentio Bch. et Btl. επειδη.

Matth. 23, 37. Mai bestätigte die recipirte Lesart αποκτεινουσα.

Matth. 24, 48. nach Bart. μου ο κυριοσ, wie schon Birch und nach ihm Lachm. Falsch Btl. μου κυριοσ.

Mark. 2, 1. nach Bart. και εισελθων παλιν, wie auch D und L. Dagegen haben Birch und Btl. so wie Lachm. και εισηλθεν παλιν. Ich vermuthe, daß im Coder eine Correctur und also eine doppelte Lesart vorliegt. Ebenso möchte sich's mit

Mark. 2, 5. verhalten, wo gegen Birch's und Bentley's Angabe, αφιενται σου, Bart. referirt αφιενται σοι, wie auch cod. A und andere lesen. Deßgleichen mit

Mark. 3, 7. Hier gibt Bart. an: ηκολουθησαν, was mit cod. C und anderen zusammenstimmt, während Birch und Btl. ηκολουθησεν berichten.

Mark. 3, 31. nach Bart. στηκοντεσ, wie cod. C. Richtig Birch; irrig Btl. εστηκοντεσ. Lachm. entschied sich nicht.

Mark. 4, 38. nach Bart. εγειρουσιν. Lachm. e silentio Bch. et Btl. διεγειρουσιν.

Mark. 7, 4. nach Bart. απερ ελαβον. Btl. referirt ελαβον für das recipirte παρελαβον, ohne das vorhergehende ἅ zu berühren.

Mark. 8, 6. nach Bart. παραγγελλει, wonach Bentley's παραγγελει zu berichtigen ist.

Mark. 9, 38: nach Bart. εφη αυτω ο ιωαννης, omisso λεγων. Auch Cod. C läßt λεγων weg. Also wohl falsch Lachm. e silentio Bch. et Btl.

Mark. 14, 7. nach Bart. αυτοις παντοτε. Auch C und D haben αυτοις. Danach möchte Lachmann's αυτους ein Irrthum seyn, obschon Bentley αυτους παντοτε ausdrücklich anführt.

Mark. 14, 43. nach Bart. fehlt ων so gut wie in allen ältesten Handschriften. Uebersehen von Birch und Bentley; doch zog Lachm. ων in Zweifel.

Mark. 14, 46. nach Bart. επεβαλαν τας χειρας αυτω. αυτω haben auch D und L. (Ich nahm's in den Text.) Cod. C hat αυτων, A hat αυτων επ αυτον. Demnach möchte ich sowohl Bentley's επ αυτω, dem Lachm. folgt, als auch Birch's επ αυτον für irrig halten a).

Luk. 1, 78. nach Bart. επισκεψεται für επεσκεψατο. Also richtig Birch und nach ihm Lachm.; falsch Btl. επεσκεψαται.

Luk. 2, 38. nach Bart. αυτη τη ωρα, wie auch ADL. Darum wohl irrig Btl., dem Lachm. folgt, obschon er τη αυτη ωρα ausdrücklich anführt.

---

a) Ich wiederhole hier noch, was ich schon in meinem „biblisch-kritischen Sendschreiben", allgem. Kirchenz. 1843. Nr. 116., vom Schlusse des Ev. Marci berichtet habe. εφοβουντο γαρ mit der Unterschrift κατα μαρκον steht auf der zweiten Columne und zwar ein wenig unterhalb der Mitte derselben. Darauf wird die dritte Columne ganz leer gelassen und das Evang. Lucä erst auf der neuen Seite begonnen, während doch anderwärts immer mit der nächstfolgenden Columne sogleich das neue Buch beginnt. Dieß geschieht z. B. zu Ende des Evang. Luc., das auf der zweiten Columne schließt; denn schon mit der dritten Columne beginnt das Ev. Joh. Beim Ev. Marci scheint mir nun gesagt zu seyn: bis hieher schrieb Markus, aber dem Evangelium fehlt sein Schluß; vielleicht schon mit Rücksicht auf erfundene Schlußzusätze, wie sie z. B. im codex L vom Evangelium selbst noch gesondert vorliegen.

Luk. 5, 6. nach Bart. διερρησσετο, wie schon Btl. gegen das διερρησσε bei Birch und Scholz hatte.

Luk. 5, 9. nach Bart. ιχθυων ων συνελαβον. Btl. und Birch sagen nur, daß das ῃ der recepta im Coder fehle.

Luk. 6, 7. nach Bart. ινα ευρωσιν κατηγορειν (wie ich in den Text genommen). Lachm. schloß e silentio Bch. et Btl. κατηγοριαν.

Luk. 7, 41. Mai bestätigt ausdrücklich χρεωφειλεται gegen das muthmaßliche χρεοφειλεται.

Luk. 8, 3. nach Bart. διηκονουν αυτοις. E silentio Bch. et Btl. schloß Lachm. διηκονουν αυτω.

Luk. 8, 12. nach Bart. οι ακουσαντες, wie auch Coder L und andere. Lachm. e silentio Bch. et Btl. οι ακουοντες.

Luk. 8, 27. nach Bart. ουκ ενεδυσατο ιματιον, wie auch Coder L a) und einige Minuskelcodices, die regelmäßig mit Coder B zusammenstimmen (Nr. 3. 131. 157.). Demnach falsch Btl. und Birch, obschon sie ενεδιδυσκετο ausdrücklich berichten.

Luk. 9, 62. nach Bart. fehlt αυτου nach την χειρα, wie auch Origenes und andere Zeugen haben. Birch und Btl. schweigen davon.

Luk. 10, 15. nach Bart. εως του αδου, wie auch L (obschon Scholz nichts davon weiß) und andere verwandte Zeugen. Birch und Btl. berichten nichts.

Luk. 10, 42. nach Bart. αυτης, wie auch CDL. Lachm. e silentio Bch. et Btl. απ αυτης.

Luk. 11, 29. nach Bart. ζητει, wie auch AL (ich

---

a) Irrthümlich geben Scholz und Griesbach's editio tertia an, Coder L lese ουκ ενεδιδ. (d. i. ενεδιδυσκετο), während auch Wetstein fälschlich ιματιον ουκ ενεδυσατο referirt hatte. Nur die Symbolae Griesbach's enthalten bereits das Richtige.

nahm's in den Text) . . . Lachm. e silentio Bch. et Btl. ἐπιζητεῖ.

Luk. 11, 50. nach Bart. ἐκκεχυμένον, wie auch die Codd. 33. und 69., beide mit B sehr verwandt. E silentio Bch. et Btl. Lachm. ἐκχυνόμενον.

Luk. 12, 4. Mai bestätigt ausdrücklich ἀποκτεινόντων.

Luk. 12, 11. nach Bart. μεριμνήσητε, wie auch LQX, Origenes und andere Zeugen. (Ich nahm's in den Text.) . . Birch und Btl. notiren μεριμνήσατε, was Lachm. mit Recht in Zweifel zog a).

Luk. 12, 25. nach Bart. πῆχυν ohne ἕνα, wie auch D nebst anderen Zeugen, und wie ich in den Text genommen. Schon Birch hatte diese Lesart, während Btl. ausdrücklich ἕνα referirte. Lachm. ist Btl. gefolgt.

Luk. 12, 33. nach eigener Ansicht βαλλάντια. Die gleiche Schreibart steht jedenfalls auch in den andern Stellen bei Lukas.

Luk. 12, 36. nach eigener Ansicht ἀναλύσῃ für ἀναλύσει. Uebersehen von Birch und Btl.

Luk. 14, 12. Bart. bestätigt, wenn auch indirect, Birch's Referat; anders Btl. Der Codex liest also καὶ γένηται ἀνταπόδομά σοι, nicht καὶ ἀνταπόδομά σοι γένηται.

Luk. 16, 9. nach Bart. und auch Mai ὅταν ἐκλείπῃ (Mai sagt noch, daß die zweite Hand ἐκλίπῃ corrigirt hat). Danach ist ἐκλείπητε bei Birch und Btl. zu berichtigen.

---

a) Eigenthümlich verhält sich's mit Luk. 12, 15. Birch sagt ausdrücklich, daß für „αὐτοῦ prius" also für das αὐτοῦ nach ζωὴ, im cod. B αὐτῷ stehe. Mit Griesbach, Schulz und Scholz bin ich ihm gefolgt. Bentley hingegen hat nur, nachdem er πάσης für τῆς referirt hat: αὐτῷ für αὐτοῦ. Daraus erklärt sich der Widerspruch, den De Wette in seinem Commentare zu dieser Stelle pag. 98. (1846.) anführt. Leicht möglich ist's freilich, daß Birch nur vermuthungsweise das ihm von Woide mitgetheilte αὐτῷ auf das erste αὐτοῦ bezogen hat.

Luk. 19, 15. nach Bart. δεδωκει, wie Btl. und nach ihm Lachm. richtig angegeben haben. Falsch Birch, dem Schulz in Griesbach's ed. tert. und ich in meinen Ausgaben folgte: δεδωκεν.

Luk. 19, 15. nach eigner Ansicht τι διεπραγματευσαντο, wie auch DL und Origenes. Lachm. τισ τι διεπραγματευσαντο, wie es bei Btl. (und Birch) den Schein hatte.

Luk. 20, 27. nach Bart. επηρωτων, wie auch einige mit B verwandte Minuskelcodd. E silentio Bch. et Btl. Lachm. επηρωτησαν.

Luk. 22, 7. η εδει für εν η εδει. So auch DL, und ich nahm's in den Text. Lachm. e silentio Bch. et Btl. εν η εδει.

Luk. 22, 66. nach Bart. απηγαγον; ebenso D, Origenes u. a. Zeugen. Lachm. e silentio Bch. et Btl. ανηγαγον.

Joh. 1, 18. nach Bart. θεοσ für υιοσ. Dieselbe überaus merkwürdige Lesart haben nicht nur cod. L, cod. 33. und zwei Versionen, sondern auch Origenes (zweimal), Irenäus (einmal), Arius (bei Epiphanius und Athanasius) und mehrere andere der ältesten Zeugen. Lachm. e silentio Bch. et Btl. referirt υιοσ.

Joh. 5, 10. Mai bestätigt die Uebereinstimmung mit der recepta: ουκ εξεστιν ohne και; so wie auch

Joh. 5, 35. αγαλλιασθηναι, nicht αγαλλιαθηναι.

Joh. 6, 24. nach Bart. πλοια. πλοιαρια gab Lachm. aus eigener Vermuthung an; denn Woide sagt p. 53. in der Appendix: „πλοιαρια. Sic Editio; an Ms. nescio."

Joh. 6, 40. nach Bart. το θελημα του πατροσ μου für το θελημα του πεμψαντοσ με, wie auch CDLT u. a. Z. Lachm. schloß e silentio Bch. et Btl. die recepta.

Joh. 6, 42. nach Bart. πωσ νυν λεγει οτι. Uebersehen von Birch und Btl., daher Lachm. πωσ νυν λεγει ουτοσ οτι.

Joh. 6, 58. nach Bart. fehlt το μαννα, was ich auf

die Autorität der mit B verwandten Zeugen aus dem Texte entfernte. Uebersehen von Birch und Btl.

Joh. 8, 52. θανατον ου μη θεωρηση für ου μη γευσεται θανατου. Btl. hatte θανατον ου μη θεωρηση und ihm hatte es Birch nachgeschrieben. Lachm. richtig θανατον.

Joh. 8, 54. Mai bestätigt die recipirte Lesart: οτι θεος υμων εστιν.

Joh. 8, 59. nach Bart. fehlen die Worte διελθων δια μεσου αυτων και παρηγεν ουτως, die ich bereits in meinen Ausgaben aus dem Texte entfernt habe, was gleichfalls Lachmann in seiner größern Ausgabe that. Birch und Btl. schweigen.

Joh. 9, 10. nach Mai ενεωχθησαν. Lachm. e silentio Bch. et Btl. ανεωχθησαν.

Joh. 11, 21. Bart. ausdrücklich: ει ης ωδε pro κυριε ει ης ωδε.

Joh. 12, 7. nach Bart. τηρησει. Birch und Btl. referiren τηρηση.

Joh. 12, 25. nach Bart. απολλυει. Lachm. zweifelte an der Richtigkeit des Referats bei Birch und Btl. απολυει.

Joh. 12, 40. nach Mai ιασομαι. Lachm. e silentio Bch. et Btl. ιασωμαι.

Joh. 16, 23. nach Bart. und auch Mai: λεγω υμιν αν τι αιτησητε ohne οτι. Birch hatte ausdrücklich berichtet: οτι αν τι pro οτι οσα αν, und ihm ist Lachm. gefolgt. Btl. sagt nur: αν τι pro οσα αν.

Joh. 16, 27. παρα του πατρος εξηλθον. So haben auch C*DLX ꝛc. Falsch also Birch und Btl. und nach ihnen Lachm.: παρα πατρος εξηλθον. Irrthümlich referirt Lachm., gegen die Autorität seines Gewährsmannes Wetstein, daß auch C den Artikel του nicht habe.

Joh. 17, 15. nach Bart. soll ινα τηρησεις αυτους εκ του κοσμου für ινα τηρησης αυτους εκ του πονηρου stehen.

Joh. 19, 12. nach Bart. εκραυγασαν für εκραζον

Ebenso D (die ursprüngliche Hand fehlt jedoch hier) und mehrere häufig mit B stimmende Minuskelcodd. Darum wohl irrig Btl. (und Birch): *εκραυγαζον*.

Joh. 19, 29. nach Bart. *μεστων οζουσ*. Also wohl falsch *μεστον του οζουσ* bei Btl. und Birch.

Joh. 19, 29. nach Bart. *υσσωπω*, nicht wie Btl., dem Lachm. folgte, *υσωπω*.

Apg. 2, 31. nach Bart. *ουτε η σαρξ αυτου*, wie auch ACD u. a. Z. für *ουδε* ꝛc. Birch und Btl. schweigen.

Apg. 2, 43. nach eigener Ansicht *εγεινετο δε κασῃ*. Birch schweigt, und Bentley's Nachricht bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf das folgende *εγινετο*.

Apg. 7, 26. nach eigener Ansicht *συνηλλασσεν*. Irrig Birch *συνηλλασεν* und Btl. *συνηλασσεν*.

Apg. 7, 47. nach eigener Ansicht *οικοδομησεν*, von zweiter Hand corrigirt *ωκοδομησεν*. Die Vernachlässigung des Augments in *οικοδομησεν*, die in unserer Stelle auch Codex D hat, wies ich in verschiedenen Stellen des Codex Ephraemi nach. Siehe Prolegg. p. 21.

Apg. 7, 51. nach eigener Ansicht *απεριτμητοι καρδιαισ*, wie auch Birch hatte. Falsch Btl. *απεριτμ. καρδιαν*.

Apg. 11, 3. nach Bart. *οτι εισηλθεν* und *και συνεφαγεν αυτοισ*. So berichtet auch Birch (nur schreibt er *εισηλθε*); Btl. hingegen behält mit Unrecht ausdrücklich die recepta *εισηλθεσ* bei und verschweigt *συνεφαγεν*.

Apg. 11, 20. nach Bart. *ελθοντεσ* für *εισελθοντεσ*, wie viele andere der ältesten Zeugen. Nichts davon bei Birch und Btl.

Apg. 11, 22. nach eigener Ansicht fehlt *διελθειν* gänzlich. So hatte auch Birch angegeben, auch Bartolocci. Dagegen beanspruchte viele Wahrscheinlichkeit die Nachricht Bentley's, die *διελθειν* nicht vor, sondern nach *εωσ Αντιοχειασ* stehen ließ.

Apg. 11, 23. nach eigener Ansicht Bestätigung der recepta *την δοξαν*.

Apg. 13, 42. nach Bart. *ηξιουν λαληθηναι*. Also richtig Birch gegen Btl., der *ηξιον λαληθηναι* angibt.

Apg. 16, 13. Mai bestätigt die Lesart, die durch ihre Fehlerhaftigkeit Verdacht erregte; *ου ενομιζομεν προσευχη ειναι*.

Apg. 16, 17. durch Mai Bestätigung der recepta: *καταγγελλουσιν υμιν οδον*.

Apg. 17, 13. nach eigener Ansicht *ο ουν αγνοουντες ευσεβειτε τουτο εγω* für *ον ουν αγν. ευσ. τουτον εγω*. Birch hatte nichts gesehen und Btl. nur *τουτο* für *τουτον*.

Apg. 20, 28. nach eigener Ansicht muß ich die Lesart der recepta bestätigen: *την εκκλησιαν του* a) *θεου*. Dieß hatte auch Birch anfangs angegeben in Variae lectiones ad textum act. app. 1798. p. 49., aber zwei Jahre später in den Prolegg. zu Var. lectt. ad text. apocalyps. 1800. p. XXXIX. macht er seine Angabe nicht nur zweifelhaft, sondern schließt auch mit den Worten: Cuinam vero, an typographo an mihi, culpa sit tribuenda, quod Vat. 1209. h. l. irrepserit, omnino me latet; sed delendum esse ex supra dictis apparet. Scholz, der den Codex B für die recepta anführt, hatte Birch's Note nicht gelesen; denn die pariser Vergleichung enthält nichts über die Stelle, und an einen Schluß e silentio kann Niemand bei derselben denken.

Apg. 20, 33. nach eigener Ansicht zu bestätigen *η χρυσιου*. Birch hatte nichts dagegen berichtet; bei Btl. konnte es zweifelhaft seyn, ob der Codex *η χρυσιου* oder *και χρυσιου* habe. Daher ist, so viel ich weiß, Lachmann's Lesart, wie sie bei ihm sowohl im Texte als auch in der Appendix steht: *χρυσιου* (ohne *η* und ohne *και*), von aller Autorität entblößt.

Apg. 23, 7. nach Bart. *επεπεσε στασις*. Also richtig Btl.; falsch Bch.: *επεσε*.

---

a) Aus Versehen fehlt dieser Artikel in meinem „biblisch-kritischen Sendschreiben rc."

Apg. 26, 12. nach Mai επιτροπησ τησ των αρχιερεων. Also hatten Bch. und Btl. Recht, die nur das παρα der recepta fehlen ließen. Scholz, dem ich folgte, da cod. A u. a. Z. seine Angabe wahrscheinlich machten, hat die irrige Angabe wohl aus der Luft gegriffen; wenigstens habe ich nichts aus der pariser Vergleichung angemerkt.

Apg. 26, 32. Mai bestätigt die recepta: επεκεκλητο.

Apg. 27, 14. nach eigener Ansicht: erste Hand ευρακυλων, zweite: ευρυκλυδων. So schon richtig Birch, während Btl. theils unklar, theils irrig war. Scholz und nach ihm meine leipz. Ausg.: ευροκλυδων B**.

Apg. 27, 19. nach eigener Ansicht ερειψαν für ερριψαν; doch hat die zweite Hand das letztere gesetzt.

Apg. 27, 29. nach eigener Ansicht ευχοντο von erster Hand; corrigirt ist ηυχοντο. Auch cod. C u. a. lesen ευχοντο.

Apg. 28, 13. nach Bart. οθεν περιελοντεσ für οθεν περιελθοντεσ.

Jak. 1, 26. nach Bart. μη χαληνων. Diese Angabe möchte richtiger seyn als Birch's χαλικων und Bentley's χαλινιων.

Jak. 2, 5. nach Bart. τω κοσμω für του κοσμου τουτου. Mangelhaft waren die Angaben Birch's und Bentley's; Btl.: „τω κοσμω (sic) τουτόυ"; Birch sagt nur, daß τουτου fehlt.

Jak. 4, 13. nach eigener Ansicht: πορευσομεθα und ποιησομεν, so wie εμπορευσομεθα und κερδησομεν. Also hatte Birch aus Versehen gerade das Gegentheil ausdrücklich angeführt, nämlich πορευσωμεθα, ποιησωμεν, εμπορευσωμεθα, κερδησωμεν. Bei Btl. blieb die Lesart ungewiß.

Jak. 5, 11. nach Bart. υπομειναντασ für υπομενοντασ. Uebersehen von Birch und Btl.

1 Petr. 5, 8. nach Bart. ζητων καταπιειν für ζητων τινα καταπιη. Btl. hatte nur die Differenz καταπιειν re-

ferirt; aber schon Bch. hatte das Richtige; nur haben es die Editoren des N. T. übersehen oder vermeintlich verbessert. Griesbach und Scholz berichten: B τινὰ καταπιεῖν.

2 Petr. 2, 4. nach Bart. τηρουμενους für τετηρημενους. Birch hatte τετηρημενους (Btl. nichts); aber Griesbach: procul dubio τηρουμενους ap. Birch. legendum est.

1 Joh. 1, 5. nach Bart. αγγελια für επαγγελια. Uebersehen von Birch und Btl.

1 Joh. 3, 4. nach eigener Ansicht: η vor αμαρτια fehlt keineswegs. Auf Grund der zweifelhaften Fassung der bentley'schen Vergleichung glaubte Lachm., daß ἡ fehle, und entfernte es sogar aus dem Texte.

Röm. 1, 27. durch Mai Bestätigung der recepta: ομοιως τε και.

Röm. 3, 22. nach eigner Ansicht δια πιστεως χριστου für δια πιστ. $\overline{\iota υ}$ $\overline{χ υ}$. Richtig Btl.; Bch. (u. mit ihm Griesb., Scholz u. A.) hatte angegeben, daß ιησου χριστου fehle.

Röm. 3, 26. nach Mai προς την ενδειξιν für προς ενδειξιν. Uebersehen von Birch und Btl.

Röm. 4, 9. nach Bart. ελογισθη für οτι ελογισθη. Bentley's Vergleichung: ελογισση.

Röm. 8, 2. nach Bart. ελευθερωσε σε für ελευθερ. με. Falsch Btl., es fehle με; aber richtig Birch.

Röm. 9, 12. und 9, 26. nach Mai a prima m. ερρεθη; a secunda m. ερρηθη. Darüber nichts bei Birch und Btl.

Röm. 14, 8. durch Mai Bestätigung der recepta: εαν τε αποθνησκωμεν bis.

Röm. 15, 31. nach Bart. και η δωροφορια für και ινα η διακονια. Daß ινα fehlt, haben Birch und Btl. übersehen.

1 Kor. 1, 28. Mai bestätigt die recepta: και τα μη οντα.

1 Kor. 2, 13. nach Bart. αλλ εν διδακτω πνευματος. Diese Lesart, wenn sie anders gegründet ist, hat weiter keine Zeugen für sich.

1 Kor. 9, 27. durch Mai Bestätigung der recepta: υπωπιαζω. Also irrig Wetstein, Griesbach, Scholz.

1 Kor. 11, 15. nach Bart. ausdrücklich die recepta: δεδοται αυτη.

1 Kor. 13, 3. durch Mai Bestätigung der recepta: ουδεν ωφελουμαι.

1 Kor. 14, 7. nach Bart. διαστολην φθογγου. So auch Birch richtig; Btl. hingegen διαστ. του φθογγου, was ihm zufolge Lachm. in den Text genommen.

1 Kor. 14, 16. ευλογησ, wie auch Birch, nicht ευλογειϛ, wie Btl.

2 Kor. 1, 13. nach Bart. η α αναγινωσκετε für αλλ η α αναγινωσκετε. Uebersehen von Birch und Btl.

2 Kor. 3, 6. Mai bestätigt die recepta αποκτεινει.

2 Kor. 4, 5. Mai bestätigt gleichfalls αλλα χριστον ιησουν κυριον.

2 Kor. 5, 5. nach eigener Ansicht ο δουσ für ο και δουσ. So richtig Btl.; nach Birch sollte nur δουσ da stehen.

2 Kor. 6, 15. nach eigener Ansicht βελιαρ für βελιαλ, was also Birch, Btl. und Bart. übersehen haben.

2 Kor. 11, 3. nach Bart. και τησ αγνοτητοσ, wie Birch; nicht, wie Btl., και τησ αγιοτητοσ.

2 Kor. 11, 25. nach Mai εραβδισθην für ερραβδισθην.

Gal. 3, 23. nach Bart. συγκλειομενοι. Danach also zu corrigiren Birch's συγκλεισμενοι und Bentley's συγλειομενοι.

Ephes. 1, 1. nach eigener Ansicht: τοισ ουσιν, omisso εν εφεσω, von erster Hand. Die zweite Hand trug auf dem Rande den Beisatz nach (siehe oben).

Ephes. 1, 20. nach eigener Ansicht: εν τοισ ουρανοισ, wie Btl., nicht εν τοισ ουρανιοισ, wie Birch.

Philipp. 1, 25. nach Bart. και παραμενω für και συμπαραμενω, übereinstimmend mit allen andern ältesten Codd.

Philipp. 2, 3. nach Mai ist Bentley's Angabe richtig: μηδε κατα κενοδοξιαν. Birch hatte: μηδεν κατα κενοδοξ.

Koloss. 1, 20. nach Bart. fehlt δι αυτου nach του σταυρου αυτου. Uebersehen von Birch und Btl.

Koloss. 2, 7. Mai bestätigt die recepta: περισσευοντες εν αυτη εν ευχαριστια.

1 Thessal. 1, 5. Mai bestätigt gleichfalls die recepta: εγενηθη εις υμας.

1 Thess. 3, 3. nach Mai το μηδενα σαινεσθαι für τω μηδενα σαινεσθαι. Unbeachtet von Bch. und Btl.

1 Thessal. 4, 9. nach eigener Ansicht ειχομεν, wie Btl., nicht εχομεν, wie Birch.

Hebr. 2, 1. nach Bart. παραρυωμεν, wie auch die Codd. AD und andere.

Hebr. 2, 8. nach eigener Ansicht fehlt αυτω nach υποταξαι. So richtig Btl.; nach Birch (und Scholz) fehlte αυτω nach ορωμεν.

Hebr. 4, 2. nach Bart. μη συγκεκερασμενους. Also richtig Birch, falsch Btl.: μη συγκεκραμενους.

Hebr. 4, 15. nach eigener Ansicht zu bestätigen πεπειρασμενον.

Hebr. 8, 6. durch Mai Bestätigung der recepta: τετευχεν λειτουργιας.

In diesem Verzeichnisse neuer Lesarten habe ich nur diejenigen Differenzen zwischen Birch und der bentley'schen Collation berücksichtigt, die einer wirklichen Berichtigung bedürftig waren, während ich von denen absah, die darin bestehen, daß der eine den andern offenbar vervollständigt. Für solche Fälle bietet die pariser Vergleichung noch an vielen Stellen eine Bestätigung bald von Birch, bald von Bentley. So z. B. Apg. 21, 22., wo das nach ακουσονται fehlende γαρ nur von Birch angegeben wird; 1 Petr. 5, 2., wo nur Btl. die Weglassung des επισκοπουντες bezeugt; Jud. 5., wo Birch richtig οτι ιησους für οτι ο κυριος angibt, während Btl. nur ιησους für κυριος aufgezeichnet hat. Hieher gehört auch Mark. 12, 20., wo Bartolocci δευτερα αυτη für και δευτερα ομοια αυτη genau bemerkt hat, was sich auch bereits aus Birch's Referat ergibt,

während Btl. nur sagt, daß *ομοια* fehlt. Bei meiner Ausgabe in der ed. Lips.: „*δευτερα δε αυτη*", war ich Schulz in seiner ed. tert. Griesbach's und Scholz gefolgt.

Zuletzt muß ich aber auch einige Angaben Bartolocci's aufzählen, wo ich sehr in Zweifel bin, ob derselbe die richtige Lesart des Coder niedergeschrieben hat. Mögen Andere anders urtheilen; der sichere Aufschluß darüber kann nicht mehr ferne seyn. Matth. 20, 17. soll *μελλων δε αναβαινειν ο ιησους* [a]) stehen; Mark. 3, 15. soll nur *θεραπευειν τας νοσους*, aber nicht auch das folgende *και* fehlen; Mark. 11, 13. soll *τι* fehlen; Luk. 9, 5. soll es heißen: *αποτιναξατε*, wogegen *αποτιναξετε* bei Btl. und Birch; Luk. 12, 15. *υπο* für *απο*; Luk. 21, 12. *επαγομενους*; Joh. 6, 15. *ανεχωρησεν*; Apg. 5, 4. soll *ιακωβ* gänzlich fehlen; Apg. 17, 5. soll's heißen *παραγαγειν* für *αγαγειν*; Apg. 20, 16. *κεκρικε γαρ*; 1 Petr. 3, 13. *ζηλωται γενησθε*; 1 Kor. 9, 15. *εγω τε ου κεχρ. ουδεν τουτων*; Eph. 4, 9. *οτι και αυτων και ημων*. In dieselbe Kategorie gehört vielleicht auch Joh. 17, 15. *ινα τηρησεις αυτους εκ του κοσμου*, was ich schon oben angeführt habe, und Matth. 13, 36., wo — wenn ich recht gelesen — *οι μαθηται λεγοντες* stehen soll.

Nachträglich glaube ich noch eine Erläuterung zu den Facsimiles geben zu müssen.

Die ersten drei Zeilen, Röm. 4, 4. 5., so wie die folgenden vier, 2 Kor. 3, 15. 16., sind von späterer Hand unberührt geblieben. Die Haken zu Anfang und zu Ende jeder Zeile sind späterer Zusatz; sie dienen dazu, die Worte als überflüssig zu bezeichnen und zu mißbilligen. In der

---

a) Birch und Bentley lassen den Artikel vor *ιησους* weg. Griesbach hatte (mit welcher Autorität?) *μελλων δε ο ιησους αναβαινειν*. Schulz setzte in Parenthese dazu die Angabe Birch's und Bentley's; nichts desto weniger schreibt Scholz ohne Weiteres wie Griesbach.

vierten Zeile der zweiten Stelle beginnt mit κα bereits der aufgefrischte und accentuirte Text. Das αι über κεϱιεϱειται ist von der Hand eines Correctors.

Das Wort ϱωμαιουσ, das gleichfalls von späterer Hand unberührt geblieben ist, gehört zur Unterschrift des Römerbriefs: πϱοσ ϱωμαιουσ.

Die letzte Stelle, zwei Zeilen vom Anfange des Ephe- serbriefs, stellt die dem Texte widerfahrene Auffrischung und weitere Bearbeitung vor Augen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Theologische Aphorismen

von

C. Ullmann[a]).

Aus Veranlassung einer neuen Auflage der Abhandlung, welche vor bereits zwei Decennien diese Zeitschrift eröffnete, der apologetischen Betrachtung über die Sündlosigkeit Jesu, hat sich mir das Bedürfniß aufgedrängt, den vierten Abschnitt, welcher die Folgerungen aus den drei ersten enthält, einer ganz neuen Bearbeitung zu unterwerfen. Ich hege nicht nur die Hoffnung, daß die Schrift dadurch überhaupt wird gewonnen haben, sondern ich glaube sogar, sie hat erst jetzt ihren richtigen, den Grundlagen entsprechenden Abschluß erhalten. Meine Hauptabsicht in der neuen Bearbeitung des Abschnittes geht dahin: zu zeigen, wie in Christo, dem Sündlos-heiligen, und nur in ihm, die Bedingungen gegeben

a) Zugleich Selbstanzeige der Schrift: die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung von D. C. Ullmann. Fünfte, zum Theil neu bearbeitete Auflage. Hamburg, bei Friedrich Perthes 1846.

sind, unter denen sich die vollkommene Religion verwirklichen konnte, wie er aus dem innersten Wesen seiner Persönlichkeit heraus der Stifter der wahren, für die ganze Menschheit bestimmten Religion wurde und werden mußte. Und zwar habe ich dieß vornehmlich unter vier Gesichtspunkten nachgewiesen: inwiefern nämlich Christus in seiner heiligen Persönlichkeit es war und ist, der 1) Gott vollständig offenbart und den Menschen nahe bringt; der 2) die Menschen vollständig mit Gott versöhnt, zur vollen Lebensgemeinschaft mit Gott führt; der 3) unter den Menschen selbst die ihrer höchsten Bestimmung entsprechende und wahrhaft allgemeine Einigung, die eigentliche Menschengemeinschaft herstellt, und der 4) für diese Gemeinschaft, sowohl im Ganzen, als in ihren einzelnen Mitgliedern, ein ewiges, in immer höherer Vollendung sich verklärendes Leben verbürgt. Indem ich mir nun erlaube, die beiden letzteren Hauptstücke — das eine von Christo als dem Stifter der wahrhaft menschlichen Gemeinschaft, das andere von Christo als dem Bürgen des ewigen Lebens — mit den erforderlich scheinenden Veränderungen hier mitzutheilen, gebe ich mich der Hoffnung hin, es werde diese Mittheilung für manche Leser ein Anlaß werden, diese Stücke in dem organischen Zusammenhange, in welchem meine Schrift selbst sie darbietet, kennen zu lernen und auch das Uebrige, mit dem sie dort in Verbindung stehen, einer näheren Betrachtung und Prüfung zu würdigen.

Der Mensch wird das, was er seyn soll, vernünftige Persönlichkeit, zunächst wesentlich durch zweierlei: erstlich dadurch, daß er sich in sich selbst zusammenfaßt, sich als diesen bestimmten weiß und fühlt, und von dem Mittelpunkte des eigenen Seyns aus will und handelt; zwei-

tens dadurch, daß er sich zugleich auf Andere bezieht, von diesen auf sich wirken läßt und mit ihnen ein Wechselverhältniß eingeht. Zwischen diesen Polen bewegt sich das Leben als ein menschliches. Und zwar tritt uns insbesondere die Beziehung des Menschen auf Andere seines Gleichen als etwas so Nothwendiges entgegen, daß man sagen muß: nur unter dieser Bedingung wird der Mensch zum Menschen; als Einzelner und einzeln Bleibender ist er schlechthin nicht zu denken; nur im Verhältnisse zu Anderen, die menschlich auf ihn wirken und auf die er ebenso zurückwirkt, können die Gaben und Kräfte, die in ihn gelegt sind, sich entfalten und bethätigen, kann der Begriff des Menschen sich lebendig verwirklichen. So ist der Mensch unveräußerlich auf Gemeinschaft angelegt, und dieß macht sich eben so geltend bei der Bildung, die er empfängt, als bei dem, was er selbst seinen Umgebungen und der Welt als Stempel seines Geistes aufzuprägen sucht, in seinem ganzen Werden und Wirken.

Ist nun der Mensch, als solcher, zur Gemeinschaft bestimmt, so muß es auch eine rein und wahrhaft menschliche Gemeinschaft geben, d. h. eine solche, zu welcher Jeder von uns nicht dadurch, daß er einem besonderen Berufe oder Lebenskreise angehört, sondern einfach dadurch, daß er Mensch ist, einen Beruf hat. Gehört es aber zugleich zum Seyn des Menschen im höheren Sinne, daß er in einem Verhältnisse zu Gott stehe, und muß dann nothwendig von diesem Verhältnisse aus, als dem höchsten, sein ganzes Leben Bestimmung, Richtung und Ordnung erhalten: so werden wir auch die wahre Menschengemeinschaft nicht anders denken können, denn als eine von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott aus zu Stande gekommene und geordnete, mithin als eine religiös-sittliche. Und von solcher Gemeinschaft behaupten wir, daß sie nur von dem Sündlos-Heiligen zu stiften war, in ihm aber auch noth-

wendig den schöpferischen Grund ihres Entstehens fand.

Gemeinschaftbildend sind zwar allerdings alle menschlichen Thätigkeiten und näheren Verwandtschaftsbeziehungen, indem sie ein gegenseitiges Geben und Nehmen, ein Handeln und Hervorbringen der Einen, ein auf sich wirken lassen und Aneignen der Anderen, ein Zusammenschließen des Gleichartigen und ein Ausscheiden des Ungleichartigen voraussetzen. So erzeugen sich die Gemeinschaften der Kunst und Wissenschaft, der bürgerliche, staatliche und nationale Verein. Allein diese Gemeinschaften, so groß und bedeutsam sie seyn mögen, haben doch immer ihre bestimmt bemessenen Schranken und dadurch etwas Particulares: die Gemeinschaft der Kunst und der Wissenschaft verwirklicht sich nur im Kreise der dafür, productiv oder receptiv, besonders Ausgestatteten und Gebildeten; der bürgerliche Verein hat seine engen örtlichen Grenzen, der staatliche und nationale die zwar weiteren, aber doch immer ganz bestimmt sich geltend machenden des eigenthümlichen Volkslebens. Nun aber stellt sich auch der Menschheit an sich eine Aufgabe, die für alle ihre Mitglieder, welchem Geschlechte und Volke, welcher Stufe der Begabung und Bildung sie auch angehören mögen, wesentlich dieselbe ist, die reine und allgemeine Menschheitsaufgabe, das heißt, die der richtigen Stellung des Menschen zu Gott und des Menschen zum Menschen oder die des religiös-sittlichen Lebens, in dem sich das Ebenbild Gottes im Menschen, die göttliche Idee des Menschen verwirklicht; und da das religiös-sittliche Leben zugleich ein solches ist, welches seiner innersten Natur nach zur Gemeinschaft drängt und als ein isolirtes entweder gar nicht oder nur in verkümmerten und krankhaften Erscheinungen existirt, so erzeugt sich auf diesem Gebiete, aber auch nur auf ihm, nothwendig die Forderung, daß eine Gemeinschaft zu Stande komme,

welche ohne die Schranken, die das Künstlerische und Wissenschaftliche, das Politische und Volksthümliche seiner inneren Beschaffenheit zufolge setzt, alles Menschliche umfasse, alle ihre Mitglieder in das rechte Verhältniß zu Gott und in das wahrhaft menschliche zu einander bringe, die sonstigen Gegensätze wieder ausgleiche und so die Idee der Allgemeinheit, welche mit der Gottverwandtschaft und wesentlichen Gleichartigkeit der menschlichen Natur gegeben ist, ins Leben einführe. Diese Gemeinschaft, weil sie die Menschen im innerlichsten Grunde ihres Wesens, in der Wurzel ihres Ursprungs aus Gott und durch das hierin liegende Band verknüpft, wird dann geeignet seyn, für jede andere Gemeinschaft erst den rechten Lebensgrund zu legen, ihr den tieferen, wahrhaft einigenden Geist und die höhere menschenwürdige Weihe mitzutheilen und das, was sonst die Menschen naturgemäß scheidet, nicht zu einem feindselig Trennenden werden zu lassen, sondern unter den richtigen Gesichtspunkt des Füreinanderbestimmtseyns, der gegenseitigen Ergänzung und Förderung zu bringen; denn von diesem Standorte aus erscheint die Menschheit als ein großes, gottgeordnetes Ganze, in welchem die einzelnen Theile die Bedeutung haben, Glieder zu seyn, und die einzelnen Gaben und Thätigkeiten nur darauf gerichtet seyn können, das Ganze zu fördern und durch ihre Verschiedenheit und beziehungsweise Gegensätzlichkeit die wahrhaft lebensvolle Einheit, die große geistige Weltharmonie hervorzubringen. Eine Gemeinschaft dieser vollkommensten Art konnte nicht entstehen, so lange das Höchste und Allgemeinste, das Göttlich-Menschliche, mit Geringerem und Besonderem vermischt und dadurch selbst herabgesetzt, in die Stellung einer gewissen Besonderheit, in einen Particularismus gebracht war. Solche Vermischung findet statt, wo die Religion nicht rein als solche zum Vorscheine kommt, sondern mit anderen Elementen und Gebieten dergestalt

in Verbindung gebracht wird, daß sie nur vermittelst dieser oder im unlösbaren Zusammenhange mit ihnen sich kundgibt und wirkt. So war es in der vorchristlichen und so ist es noch in der außerchristlichen Welt. Da nehmen wir wahr, daß die Religion, vermengt mit Naturkunde und Speculation, zu einer heiligen Physik oder Metaphysik wird und dann in der Regel eine priesterliche oder philosophische Geheimlehre mit sich führt; oder daß sie sich vorzugsweise in der Kunstschönheit offenbart und dann, statt das Leben als sittliche Kraft zu beherrschen, in einen geistig-sinnlichen Genuß umschlägt; vornehmlich aber finden wir sie mit dem Bürgerlichen, Nationalen und Politischen in genaueste Verbindung gesetzt, und zwar in der zwiefachen Art der Vermischung, deren eine die jüdische, die andere die römische genannt werden kann, d. h. entweder so, daß von dem Religiösen aus das Politische bestimmt wird, woraus die Theokratie, oder vom Politischen aus das Religiöse, woraus die Staatsreligion entsteht. In allen diesen Erscheinungsformen ist die Religion und mit ihr das Sittliche an ein Anderes, Fremdes gebunden, und weil Alles außer ihr ein Begrenztes und Besonderes ist, so wird sie dadurch selbst beschränkt und particularistisch, eben damit aber auch mehr eine Ursache von Scheidungen und Trennungen in der Menschheit, als eine Grundlage umfassender Einigung. In der That konnte der Grund zu einer wahren, allgemein-menschlichen Gemeinschaft nur gelegt werden, wenn das Religiös-Sittliche, vermittelst dessen sie allein denkbar ist, unvermischt mit jedem anderen Elemente, rein und vollständig auf sein eigenstes Gebiet zurückgeführt und darin der Punkt gefunden wurde, von dem aus, wie von einem archimedischen, freibewegend auf den ganzen Umkreis des menschlichen Seyns gewirkt werden konnte. Dieß aber war wieder nur zu bewerkstelligen durch eine Persönlichkeit, deren ganze und un-

getheilte Lebensaufgabe es war, den Menschen in seiner vollkommen entsprechenden Stellung sowohl zu Gott, als zur Menschheit, also in der vollen Lebens- und Leibesgemeinschaft mit Gott und den Menschen, rein, lebendig, für Alle verständlich und ergreifend, aber auch unvermengt mit allem Anderen, ohne Beimischung nationaler oder sonst fremdartiger Bestandtheile zur Anschauung zu bringen, und von welcher diese Aufgabe wirklich auch ganz gelöst wurde. Eine solche Persönlichkeit haben wir in Jesu, dem Sündlos-Heiligen. Er hat, abgesehen von allem dem, was er that und was freilich auch nicht fehlen durfte, die höchste Bedeutung schon durch das, was er ist, die Manifestation des vollkommen gesunden Verhaltens des Menschen zu Gott und des Menschen zu den Menschen, und wie er das Leben Gottes in menschlicher Gestalt offenbart und die Menschheit in göttlicher Verklärung darstellt, so ist er, Gottheit und Menschheit einigend, zugleich der schöpferische Einigungspunkt für die Menschen unter sich geworden.

Jesus hatte schlechthin keine andere Aufgabe und seine Erscheinung hatte keinen anderen Sinn, als das rechte Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit herzustellen und das Göttliche im Menschen zum klaren und vollen Ausdruck zu bringen; sein ganzes Seyn und Wirken ist ein unvermischt religiöses und sittliches; in ihm und durch ihn ist die Religion ganz und ungetheilt auf ihr eigenstes Gebiet zurückgeführt: sie kann von da aus in freier Weise Kunst und Wissenschaft erzeugen, sie kann das bürgerliche und Völkerleben von innen heraus durchdringen, der Gesetzgebung und Politik einen höheren Geist einflößen; aber sie ist das Alles nicht unmittelbar, sondern wesentlich ist sie nur sie selbst und will auch zunächst nichts Anderes, als sich selbst. Genau unterscheidet Jesus das, was Gottes, von dem, was des Kaisers ist; sein Reich ist nicht von dieser Welt, sein Königthum ist nur

das der Wahrheit, und mit einem Liebesgeiste, der bis dahin noch in keines Menschen Herz gekommen war, durchbricht er, ohne dabei die göttliche Ordnung zu verletzen, alle Schranken der Familie, des Geschlechts und der Nationalität und umfaßt zuerst, lebend und sterbend mit schlechthin ungetheiltem Gemüthe, Alles, was Mensch heißt. Durch alles dieß war er, aber auch nur er, fähig, der Stifter eines an keine Grenzen des Raumes und der Zeit gebundenen Gottesreichs, der Stifter der alle Menschen zur Einigung rufenden Religion zu werden, und, insofern wir nur die religiöse Gemeinschaft Kirche nennen, welche, unvermischt mit allem Fremdartigen, nichts seyn will, als religiöse Gemeinschaft, aber auch volle Selbständigkeit in ihrer Sphäre anspricht, haben wir auch nur in Christo den Kirchenstifter im eminenten Sinne anzuerkennen. Aus diesem Bewußtseyn heraus spricht er das große Wort: Kommet her zu mir, Alle, die ihr mühselig und beladen seyd; aus diesem Bewußtseyn heraus will er, daß Alle mit ihm und in ihm eins werden, wie er es ist mit dem Vater und sagt, eben daraus werde die Welt den Glauben schöpfen können, daß Gott ihn gesandt habe; aus diesem Bewußtseyn heraus schaut er sogar schon die ganze Menschheit als eine Heerde unter ihm, dem einen Hirten.

Es liegt offenbar auch in der Natur der Sache, ebensowohl daß nur in einer heiligen und gottgeeinigten Persönlichkeit eine solche Gemeinschaft zu Stande kommen konnte, als daß sie in ihr zu Stande kommen mußte. Nur in ihr konnte sie zu Stande kommen. Denn, wenn überhaupt jede lebendige organische Gemeinschaft einen Mittelpunkt bedarf, so kann eine Vereinigung persönlicher Geister nicht einen abstracten, sondern nur einen persönlichen Mittelpunkt haben. Von der Persönlichkeit aber, die diesen Mittelpunkt zu bilden allein im Stande ist, werden wir fordern müssen, daß sie den Geist, der in

der Gemeinschaft leben soll, auf das reinste und vollkommenste ausdrücke und eine stets frische, unerschöpfliche Quelle desselben sey. Und da es sich hier, wenn die Verbindung eine lebendige und feste, eine wirklich organische seyn soll, um die innigste Vereinigung, gleich der des Gliedes mit dem Haupte, handelt, so wird das Haupt nur eine Persönlichkeit von höchster Vollkommenheit und Reinheit seyn können, weil nur an eine solche, nicht aber an einen sündigen Menschen, sich Alle dergestalt hingeben können, daß sie sich von seinem Geiste und Leben durchdringen lassen und seinen Willen zum Gesetze ihres Daseyns machen. Und dieß eben finden wir in Christo, in dessen Leben sich alles das vollständig ausdrückt, worauf eine würdige Gemeinschaft der Menschen sich dauernd gründen kann, dessen Geist und Liebe eine Quelle ist, aus welcher Alle schöpfen können, ohne sie je auszuschöpfen, und der in seiner heiligen Reinheit ein Gegenstand der unbedingtesten Hingabe für Alle nicht nur seyn kann, sondern auch seyn will und muß. In ihm und durch ihn mußte aber eben darum auch diese Gemeinschaft sich verwirklichen. Denn wenn freilich die Menschen unvollkommen und sündhaft, wie sie sind, sich nicht unmittelbar und aus sich selbst heraus auf eine gründliche und dauernde Weise vereinigen, sondern den wahren Einigungspunkt nur in einem Höheren und die vollständige, ewige Einigung nur in dem Höchsten finden können, welches sie über ihr eigenes Ich emporhebt und sie, indem es sie mit sich verknüpft, zugleich unter einander innig und fest verbindet: so wird doch auch, sobald ein solches Höchste und Heilige die Gemüther wirklich ergriffen und durchdrungen hat, die Einigung gar nicht ausbleiben können, weil in dem Wahren, Heiligen und Göttlichen, wenn es im Leben auftritt, eine magnetische Kraft liegt, welche die Geister aus ihrer Isolirung herauszieht und mit einem zwar unsichtbaren, aber auch unzerreißbaren Bande zusammen-

schließt. Dieser geistige Magnet, diese unendliche Anziehungskraft ist nun in die Menschheit hineingesetzt in der Person des Göttlichen und Reinen, der sich in heiliger Liebe für uns dahin gegeben hat: von ihm muß Jeder, der dafür empfänglich ist, ergriffen werden, und indem nun Christus vermittelst des Glaubens, den er weckt, die Empfänglichen in sein Leben hineinzieht und mit sich einigt, durch sich aber zugleich mit Gott, einigt er sie nothwendig auch unter sich selbst, und zwar durch die vollkommenste und dauerhafteste Art der Vereinigung; denn es ist eine solche, die sich im Höchsten vollzieht, bei der schon durch die ganze Art, wie sie zu Stande kommt, der Mensch über sich selbst emporgehoben und das, was sonst die wahre Liebesgemeinschaft hindert, die Selbstsucht, im Keime ertödtet wird. Dieß Alles gilt freilich zunächst nur von der Vereinigung der von Christo in lebendigem Glauben Ergriffenen; aber diese sollen wieder seyn das Salz der Erde und der Sauerteig, der allmählich die Masse durchdringt. Durch ihre Gemeinschaft wird eine höhere Vereinigung der Menschheit überhaupt angebahnt, oder vielmehr ihre Gemeinschaft hat die Bestimmung, sich zur allgemein menschlichen zu erweitern. Allerdings vereinigt zunächst nur den Gläubigen mit dem Gläubigen der in beiden lebende Christus mit seiner Liebe und heiligenden Macht; allein darin liegt der Anfang, der erste lebensvolle Keim, aus dem dann das mächtige Gewächse des menschheitumfassenden Gottesreiches sich entfalten soll. Derselbe Christus, der zu seinen Aposteln sagt: wer euch aufnimmt, nimmt mich auf — sagt auch: wer dieser Geringsten einen mit einem Trunke Wassers erquickt, der hat es mir gethan; und wer die Kranken, Gefangenen, Dürftigen aufsucht, der sucht mich auf. Hiermit deutet er an, daß in jedem Menschen, wenn auch nur im weiteren Sinne, etwas von ihm lebe, weil in jedem das Bild Gottes liegt, welches in seine Reinheit herzustellen er ge-

kommen war, weil jeder ein menschlicher Bruder und Nächster ist. Wir müssen also, sobald wir den Heiligen Gottes wirklich in uns haben, in jedem Menschen etwas von ihm erblicken, in jedem Nothleidenden, Mühseligen und Beladenen einen Solchen, aus dem der Menschensohn uns gleichsam selbst anfleht, in jedem geistlich Armen einen Solchen, zu dem der Friedefürst mit seinem himmlischen Reiche gebracht werden, selbst in jedem Trotzigen und Stolzen einen Solchen, der noch unter das sanfte Joch des Gottessohnes gebeugt werden soll. So liegt in der Person Christi, des Heiligen, eine aus innerer Nothwendigkeit heraus wirkende Vereinigungskraft, die zuerst freilich die, welche lebendig von ihm ergriffen sind, zusammenbringt, dann aber auch diese zur Gemeinschaft mit allem Menschlichen überhaupt treibt, weil Allen aus dem Geiste und der Liebe Christi heraus geholfen, eben dadurch aber zuletzt auch das Ziel erreicht werden soll, daß Alle in seine nähere Gemeinschaft, in die des Gottesreiches, als die wahrhaft und allgemein menschliche, hineingezogen werden. Wo wäre etwas Aehnliches zu finden? Keinem der größesten Weisen, Gesetzgeber und Staatengründer vor Christo kam es auch nur in den Sinn, einen Verein zu stiften, der die ganze Menschheit umfassen sollte; und wenn es auch einem in den Sinn gekommen wäre, wer konnte diesen Gedanken ausführen? Nur der Heilige Gottes konnte es, weil in ihm die wirkliche Einigungskraft lag, weil in seiner Person das Reich Gottes schon enthalten war und sich aus ihm nur zu entfalten brauchte. Und wenn wir nun in diesem Zusammenhange Christum den Mittelpunkt der Weltgeschichte nennen, so geschieht es nicht bloß in dem idealeren Sinne, nach welchem das frühere Geistesleben ein Hinstreben auf ihn, das spätere ein Bestimmtseyn durch ihn erkennen läßt und er so den Angelpunkt der höheren Menschheitsentwickelung bildet, sondern es geschieht in dem höchst

realen Sinne, wonach er der wirkliche Einigungspunkt, die schöpferische Lebensmitte der Menschheit ist, das pulsirende Herz und der beseelende Lebensgeist, vermöge dessen erst die Menschheit als ein höheres Ganze sich organisirt. Auch erscheint es gerade in diesem Zusammenhange gewiß ebenso bedeutsam als tiefbegründet, wenn Christus darauf, daß er die Menschen durch Einigung mit sich selbst und mit Gott unter sich einigt, den Glauben gründet, Gott habe ihn gesandt, weil nur vermöge göttlicher Sendung ein solches Werk, das denkbar höchste, zu vollbringen war.

*   *   *

In dieser durch Christum gebildeten Gemeinschaft erhält nun auch Jeder, der ihr lebendig angehört, die Gewißheit, daß er an derselben nicht ein vorübergehendes Glied sey, sondern daß er in Christo das Leben besitze, das aus Gott stammt, das unvergängliche, ewige, und auch dafür liegt eine Bürgschaft in der sündlos-heiligen Persönlichkeit Christi. Wenn nämlich von irgend einer Persönlichkeit, so kann und muß man von dieser sagen: es ist schlechthin undenkbar, daß sie der Zerstörung durch den Tod hätte preisgegeben seyn können; vielmehr tritt uns in ihr die Gewißheit des ewigen Lebens, ja das ewige Leben selbst auf eine so unmittelbare und anschauliche Weise entgegen, daß wir in dem Worte des Apostels, Christus habe Leben und unsterbliches Wesen ans Licht gebracht, den naturgemäßesten Ausdruck der Sache finden müssen. Schon von dem vollendeten sittlichen Kunstwerke, das sich uns menschlicherweise in der Persönlichkeit Jesu darstellt, können wir nicht annehmen, die ewige Weisheit werde gewollt haben, daß es durch den Tod zertrümmert werde; und wenn man sonst aus der im irdischen Leben stets unvollkommenen Realisirung der

sittlichen Lebensaufgabe des Menschen, zusammengehalten mit dem ihm innewohnenden Triebe nach Vollendung, auf einen jenseitigen Zustand schließt, in dem dieser Trieb auch zu seinem Ziele gelangen müsse, also in dem Unbefriedigenden, Fragmentarischen des jetzigen Daseyns eine Hinweisung findet auf ein nothwendig einmal zu Stande kommendes Ganzes, so können wir hier mit größerem Rechte den umgekehrten Schluß machen: gerade weil ein befriedigendes Ganzes zu Stande gekommen, weil das Vollendete erreicht ist und sich in einer, die reinste geistige Lebensfülle in sich schließenden Persönlichkeit verwirklicht hat, ist um so weniger der Gedanke zulässig, diese Persönlichkeit in der harmonischen Ganzheit ihrer Vollendung könne der Auflösung und Zerstörung anheimgefallen seyn. Nehmen wir aber noch hinzu, daß vermöge der sündlosen Reinheit diese Persönlichkeit auch in der innigsten Gemeinschaft mit Gott stand und aufs vollständigste vom göttlichen Geiste durchdrungen war, so wird eine solche Möglichkeit noch viel weiter hinausgerückt, ja sie geht geradezu in Unmöglichkeit über, weil das Göttliche an sich das Ewiglebendige ist. Vermögen wir uns schon überhaupt eine persönliche ewige Liebe nicht vorzustellen, welche Wesen nach ihrem Bilde geschaffen hätte, um sie der Vernichtung zu überlassen, und verbürgt uns schon überhaupt das Verhältniß der gottbewußten und gottliebenden Persönlichkeit zu einem Gott, der die Liebe und das Leben ist, die persönliche Fortdauer: so steigert sich natürlich diese Gewißheit aufs höchste bei einer Persönlichkeit, welche in einer so ungetheilten Gemeinschaft mit Gott stand, daß sie sagen konnte: Ich und der Vater sind eins; und wer sich denken könnte, Jesus habe mit den Worten: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist! — sein Leben für immer in die leeren Lüfte ausgehaucht, der weiß schon nichts von dem rechten, lebendigen Geiste, aber vollends nichts von dem lebendigen

Gott und von der Lebenskraft des Gekreuzigten. In der That sind Christus und Vernichtung zwei Dinge, die wir im Bewußtseyn gar nicht zusammenfassen können, die sich gegenseitig ausschließen. Entweder war Christus ein schlechthin Anderer, als der er im ursprünglichen christlichen Glauben lebte — dann aber bleibt das ganze Christenthum unerklärt — oder, wenn das ursprüngliche Bild Christi Wahrheit hat, so war er auch der in sich selbst und ewig Lebendige. Und zwar erscheint uns gerade in ihm das ewige Leben nicht als ein erst zukünftiges, sondern wesentlich als ein schon gegenwärtiges, nicht als bloße Hoffnung, sondern als unmittelbare Gewißheit. Sein ganzes Seyn ist von dem Gedanken und den Kräften der Ewigkeit getragen, sein ganzes Wesen vom Himmlischen durchdrungen; es ist die volle Wahrheit und Wirklichkeit einer höhern Welt, die uns in ihm entgegenleuchtet, und wie er in seinem ganzen Leben Gott offenbart, so offenbart er eben damit auch die Ewigkeit. Fassen wir nun aber dieß mit dem früher Gesagten richtig zusammen, so werden wir es auch weiter als etwas ganz Natürliches zu betrachten haben, daß diese Persönlichkeit, welche schon im irdischen Daseyn den Höhe- und Mittelpunkt menschlicher Entwickelung bildet und sich uns als das einigende Herz und Haupt der Menschheit bewährt, nach ihrer vollen Verklärung durch Leiden und Tod, und nachdem auch für sie die Schranken des Irdischen gefallen, in einem höheren Daseyn eine Stelle einnimmt, vermöge deren sie, über alles Menschliche erhaben, doch für die ganze höhere Entwickelung der Menschheit von der wirksamsten Bedeutung und das stets geisteskräftige, lebendig sich bethätigende Haupt an dem großen Leibe der durch sie gebildeten und in fortwährendem Wachsthume begriffenen Gemeinschaft ist.

Aus allem diesem folgt nun aber auch etwas sehr Entscheidendes in Betreff derer, die durch den Glauben

lebendig mit dieser Persönlichkeit verbunden sind. Trug nämlich Christus seinem innersten Wesen nach das ewige Leben in sich, und ist der Glaube wirklich die Aneignung seines Geistes und Lebens, die Hineinbildung seines Wesens in das unsrige, so ergibt sich von selbst, daß auch die mit ihm in wahre Lebensgemeinschaft Getretenen desselben unvergänglichen Lebens theilhaftig sind. In diesem Sinne sagt er auch selbst: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten; und: ich will, daß, wo ich bin, auch die seyen, die du mir gegeben hast. Das letztere Wort ist besonders bedeutsam. Zwischen Christus und denen, die ihm wahrhaft angehören, findet eine so innige Einigung statt, daß er nicht zu denken ist ohne sie, sie nicht ohne ihn: er ist der Weinstock, sie sind die Reben, er das Haupt, sie die Glieder. Ist nun Christus der Ewiglebende, so sind es auch die ihm innerlichst Einverleibten; ist das Haupt ein ewig herrschendes, so kann es auch die Glieder nicht verlieren, die es sich einmal angeeignet hat. Zwar man könnte sagen: das Haupt erhält immer neue Glieder, auch wenn ihm die alten dahin schwinden, wie dem Baume im Frühlinge neue Blätter wachsen, wenn er im Herbste die alten verloren hat. Aber wie überhaupt auf dem geistigen Gebiete die Naturanalogieen nicht in ihrem ganzen Umfange anzuwenden sind, so zeigt sich dieß hier als besonders unpassend. Schon ein himmlisches Haupt mit lauter bloß irdischen Gliedern sind zwei Dinge, die sich nicht zusammenreimen; vollends aber ein ewig lebendes Haupt mit Gliedern, die immer wieder abfallen und vernichtet werden, ist ein wahres Unding. So wenig man den Begriff eines lebendigen persönlichen Gottes vollziehen kann zusammen mit der Vorstellung von einem ewigen Dahinschwinden der von ihm hervorgerufenen menschlichen Persönlichkeiten, so daß er als der einzig Lebendige über dem großen Leichenfelde der Menschheit stünde, eben so wenig ist der Glaube an einen wirk-

lich lebendigen Christus vereinbar mit der Vorstellung von dem ewigen Absterben seiner Glieder; und wie man dort mit dem Glauben an persönliche Fortdauer auch den Glauben an den persönlichen Gott, der die Liebe ist, aufgeben und sich der pantheistischen Lehre von einem zwischen Geburt und Tod rastlos wechselnden Alleben in die Arme werfen muß: so muß auch hier der ewig lebendige Christus sich erst in einen bloß dagewesenen, aber auch bis auf die geschichtlichen Nachwirkungen gänzlich vorübergegangenen, also in einen im ausschließlichen und ganz depotenzirten Sinne historischen, verwandelt haben, ehe man dieselbe Vergänglichkeit von seinen Gläubigen behaupten kann. Nein: entweder müssen wir mit den Gläubigen auch Christum der Vernichtung anheimfallend denken, oder, wenn wir dieß nicht vermögen, mit diesem auch jene ewig lebend; denn die Lebensgestalt, die Christus einmal in uns gewonnen hat, kann eben so wenig vergehen, als er selbst; und wenn Christus in der That des vollen Lebens aus Gott theilhaftig war, so theilt sich in ihm und durch ihn auch uns das göttliche Leben mit; auch wir werden, wie es die Schrift ausdrückt, Theilnehmer an der göttlichen Natur, auch in uns wird das göttliche Bild hergestellt, und es ist ebenso von uns, wie von ihm zu sagen, daß dieß Alles, was wir zusammenfassen in dem Begriffe der gottdurchdrungenen und gotteinigten Persönlichkeit, nicht zerstört werden kann, weil es seiner Natur nach ewig ist. Dasselbe aber, was von den lebendigen Gliedern Christi im Einzelnen gilt, das gilt natürlich auch von seinem Leibe, der sich, stets wachsend, aus diesen Gliedern bildet und in ihnen entfaltet. Auch das Gottesreich, das wir in seiner irdischen Erscheinung Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, nennen, ist nur zu denken als ein im höheren Daseyn sich vollständig verklärendes, als ein ewig sich vollendendes, an seinem lebendigen Haupte stets wachsendes.

2.

Ueber das Evangelium und den ersten Brief des Johannes als Werke Eines und desselben Verfassers.

Von

D. Wilibald Grimm,

ordentlichem Honorarprofessor der Theologie zu Jena.

Das Evangelium und der erste Brief des Johannes stimmen bekanntlich so sehr in Inhalt und Form überein, daß die Identität des Verfassers der beiden Schriften seither als zweifellose und entschiedene Thatsache gegolten, und daher Anerkennung wie Bestreitung des apostolisch-johanneischen Ursprungs immer auf beide Schriften sich bezogen hat. Ganz einsam standen Sam. Gottlieb Lange [a]) und der leipziger Theolog und Philosoph Weiße [b]) mit ihren Ansichten, indem jener die Echtheit des Evangeliums annahm, die des Briefes aber bezweifelte, während dieser den apostolischen Ursprung des Briefes zugestand, den des Evangeliums aber, wenigstens in Bezug auf dessen erzählende Abschnitte, leugnete. Dagegen hat neuerdings der tübinger Theolog Baur und seine Schule unter den in unserem neutestamentlichen Kanon den Namen des Johannes tragenden

---

a) Die Schriften des Johannes übersetzt und erklärt (Neustrelitz und Weimar 1795—1797. 3 Bde.). 3. Thl. S. 4 ff.

b) Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet (Leipzig 1838). I. Bd. S. 97.

Schriften nur die Apokalypse dem Apostel dieses Namens vindicirt, das Evangelium und die Briefe dagegen nicht nur demselben abgesprochen, sondern auch ausdrücklich verschiedene Verfasser derselben angenommen und den im Evangelium und dem ersten Briefe niedergelegten Lehrbegriff für die unter dem reactionären Einflusse des Paulinismus entstandene hellenistisch-idealistische Verklärung des juden-christlichen Realismus der Apokalypse erklärt, dergestalt, daß der erste johanneische Brief und das vierte Evangelium zwei verschiedene Entwickelungsstadien jenes hellenistisch-christlichen Idealismus in Kleinasien darstellen sollen. Schon Köstlin, dessen „Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe" (Berlin 1843) bekanntlich eine getreue Reproduction von Baur's Ansichten über Inhalt und Charakter der neutestamentlichen Lehrbegriffe enthält, machte (S. 276 ff.) hinsichtlich der Eschatologie zwischen dem Evangelium und ersten Briefe eine Scheidung, welche einen Jeden, der die Discretionsschleier zu lüften wußte, in welche der Verfasser seine Ansichten über Ursprung und Abfassungszeit der einzelnen neutestamentlichen Schriften einzuhüllen für rathsam befunden hatte, keinen Augenblick in Zweifel lassen konnte, daß hier die Meinung von zwei verschiedenen Verfassern im Hintergrunde lag. Diese Meinung sprach auch wirklich bald darauf der Meister der Schule a) offen und unumwunden aus, ohne aber für dieselbe einen anderen Grund anzuführen, als die Behauptung, daß der Verfasser des ersten Briefes in Kap. 5, 6. *ὕδωρ* und *αἷμα* nicht im

---

a) In der Abhandlung: „Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums." In Zeller's theologischen Jahrbüchern. 3. Bd. (1844). 4. Heft. S. 666. Eine von mir verfaßte ausführliche Kritik dieser umfangreichen Abhandlung wird nächstens in der neuen jena'schen Litteraturzeitung erscheinen.

Sinne des Evangeliums (Kap. 19, 34.) gebrauche. Höchlichst befremden muß es, daß man gerade in demjenigen Werke, welches die rückhaltloseste, detaillirte Construction der baur'schen Theorie über die Entwickelung des Christenthums in den zwei ersten Jahrhunderten und die Einordnung der litterarischen Erzeugnisse jener Zeit, darunter auch der meisten neutestamentlichen Schriften, in jenen vermeintlichen Entwickelungsgang enthält, ich meine Schwegler's „Nachapostolisches Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung" (2 Bde. Tübingen 1846), eine Erörterung von Inhalt, Ursprung und Zweck der den Namen des Johannes tragenden Briefe und folglich auch des Verhältnisses des ersten dieser Briefe zum vierten Evangelium vergebens sucht. Dagegen hat sich über den letzten Punkt ausführlicher, wenn auch keineswegs erschöpfend, der geistvollste und gelehrteste unter Baur's Schülern, Herr D. Zeller, verbreitet [a]). Derselbe bezeichnet die gewöhnliche Annahme der Identität des Verfassers der beiden Schriften als eine höchst prekäre. Die Aehnlichkeit in Sprache und Gedanken sey unleugbar, könne aber aus Nachahmung zu erklären seyn. „Auch der zweite und dritte Brief des Johannes", fährt Herr Zeller fort, „haben viel Johanneisches, und die unechten paulinischen Briefe treffen mit den echten in Vielem zusammen. Auch unter den platonischen Werken befinden sich manche, die nicht durchaus unplatonisch aussehen und doch schwerlich für echt platonisch zu halten sind. Eudemus schreibt um Weniges anders, als Aristoteles, und Fichte's Kritik ist so ganz in Kant's Geiste, daß sie nach ihrem Erscheinen allgemein für ein Werk des letzteren gehalten wurde." Nun die Geschichte der histo-

---

a) In der Abhandlung: „Die äußeren Zeugnisse über das Daseyn und den Ursprung des vierten Evangelium", in den genannten Jahrbüchern, 4. Bd. (1845). 4. Heft. S. 588 f.

rischen Kritik auf dem Gebiete der biblischen wie profanen Litteratur lehrt allerdings, daß die Entscheidung über Echtheit und Unechtheit oft sehr schwer ist; und die Wissenschaft hätte sich in solchen Fällen wohl öfter, als es geschehen ist, mit einem bescheidenen non liquet begnügen sollen. Aber im Allgemeinen läßt sich doch ein Kanon aufstellen, nämlich der, daß, wenn die Zahl der Abweichungen in Sprache und Gedanken einer in Rede stehenden Schrift das Verhältniß der Verwandtschaft überwiegt, wenn die Differenzen gar zu grell sind, wenn sich wohl gar Mißverständnisse von Ausdrücken und Gedanken der anerkannt echten Schriften desjenigen Verfassers, dem die zweifelhafte Schrift angehören will, finden, alsdann allerdings voller Grund zum Verdachte der Nachahmung vorliegt. Ist aber das Verhältniß der Abweichung nur gering und läßt sich dasselbe aus der Verschiedenheit der Gemüthsstimmung, der äußeren Umgebung, der Abfassungszeit, des Zwecks, oder aus veränderter Denkweise Eines und desselben Verfassers hinreichend erklären, lassen sich die anscheinenden Differenzen ausgleichen, als verschiedene Schattirungen einer und derselben Idee auffassen, oder auf verschiedene Gesichtspunkte zurückführen, aus denen Ein und derselbe Schriftsteller die Sache betrachten konnte, so würde, vorausgesetzt, daß keine äußeren Gründe entgegenstehen, die Folgerung der Unechtheit höchst übereilt seyn. Wir wissen nicht, nach welchem Maßstabe Herr Zeller in Feststellung des Unterschiedes von echten, zweifelhaften und unechten platonischen Schriften verfährt. Sollte es aber derselbe seyn, nach welchem die baur'sche Schule in ihrer Beurtheilung der paulinischen Briefe zu Werke geht (wovon noch Einiges am Schlusse dieser Abhandlung), dann freilich verliert die historische Kritik allen Halt und Boden. Aber mit Recht ist dieses höchst willkürliche und hyperskeptische Verfahren schon mehrfach als kritischer Vandalismus bezeichnet

worden. Was aber das von Herrn Zeller urgirte Verhältniß der fichte'schen Kritik der Offenbarung zu Kant's Schriften betrifft, so urtheilen Sachkundige anders. Ein mit Kant's und Fichte's schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten gleich sehr vertrauter Philosoph versicherte mir kürzlich, die Abweichung der fichte'schen Kritik von Kant's Schriften in Sprache und Darstellung und hin und wieder auch in den Gedanken sey so bedeutend und so unverkennbar, daß er die Aufnahme des Werkes als kant'sches Erzeugniß sich nur aus der Gleichheit seines Titels „Kritik", so wie des Formates, Papiers, Druckes und Verlegers mit Kant's Schriften zu erklären wisse. Um endlich unserer vorliegenden Frage näher zu kommen, so stehen der zweite und dritte johanneische Brief hinsichtlich der sprachlichen und einiger anderen Eigenthümlichkeiten doch augenscheinlich in einem ganz anderen Verhältnisse zu dem vierten Evangelium, als der erste Brief, und selbst in diesen ihren Eigenthümlichkeiten möchte ich noch keinen zureichenden Grund finden, sie dem Verfasser des Evangeliums abzusprechen.

Doch Herr Zeller behauptet auch bedeutende Differenzen zwischen dem ersten Briefe und dem Evangelium des Johannes; er will sich jedoch auf das Dogmatische beschränken. Wir hoffen, er wird sich auf die nach seiner Meinung grellsten und augenfälligsten Differenzen beschränkt haben. Er bemerkt aber Folgendes: höchst auffallend sey der Unterschied beider Schriften in der Lehre vom zukünftigen Gericht und vom heiligen Geiste. „Der Brief redet (Kap. 2, 18. 28. 3, 2.) ausdrücklich von einer ἐσχάτη ὥρα und einem zukünftigen φανερωθῆναι Christi und kennt Namen und Begriff des ἀντίχριστος. Das Evangelium spricht nicht bloß nirgends mit dieser Bestimmtheit von der äußeren Parusie und dem Weltende, sondern es löst auch jene (Kap. 14, 3. 18 f. 23. 16, 16. 22.) deutlich genug in die Idee der inneren Pa-

rufte durch den heiligen Geist auf. Eben dieses war aber dem Briefe nicht möglich, weil er die dem Evangelium eigenthümliche Bestimmung des Geistes als eines Princips fortgehender Entwickelung, die Idee des Paraklet, nicht hat. Der Paraklet ist ihm Christus (Kap. 2, 1.), den Geist kennt er noch nicht als den ἄλλος παράκλητος (Ev. 14, 16.), sondern erst als das χρῖσμα (Kap. 2, 20. 27.), eine Betrachtungsweise, die, dem älteren Judenchristenthum geläufig a), dem vierten Evangelium abgeht. Damit hängt auch die Verschiedenheit der Darstellung in Joh. 19, 34. und 1 Joh. 5, 6. zusammen. Denn während es in der ersteren Stelle das πνεῦμα selbst ist, das als lebendiges Wasser vom sterbenden Christus ausströmt, während es also dieselbe Idee des Geistes, als des mit dem Tode Christi von ihm ausgehenden Stellvertreters seiner persönlichen Gegenwart, ausspricht, wie Joh. 16, 7. u. and. St., so erscheint in dem Briefe der Geist in dem äußerlichen Verhältnisse zu Christus, daß er durch Taufe und Abendmahl von seiner Messianität Zeugniß gibt. Diese Differenzen weisen darauf hin, daß der Brief einer früheren dogmatischen Entwicklungsform angehört, als das Evangelium, mag er nun von demselben [also wird hier doch die Identität des Verfassers

a) Zur Erhärtung dieser Behauptung beruft sich Zeller auf Schwegler's nachapostolisches Zeitalter, I. Band. S. 104., wo aus den Stellen Apostelgesch. 4, 27. (Ἰησοῦς, ὁ ἅγιος παῖς θεοῦ, ὃν ἔχρισε) und 10, 38. (Ἰησοῦς — — ὃν ἔχρισε ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει) und aus dem Ausspruche Trypho's bei Iustin. Dial. c. Tryph. c. 49. über die christologische Ansicht der Ebioniten (καὶ ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρῖσθαι καὶ Χριστὸν γεγονέναι πιθανώτερον λέγειν· καὶ γὰρ ἡμεῖς πάντες τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἡλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα, gefolgert wird, die Bezeichnung der Ausrüstung mit dem heiligen Geiste durch χρίεσθαι sey dem Ebionitismus eigenthümlich gewesen.

mit dem des Evangeliums als möglich gesetzt!] oder einem anderen Verfasser wirklich früher geschrieben, oder mag er dem Evangelisten von einem Solchen nachgebildet worden seyn, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht ganz anzueignen vermochte."

Ich traute meinen Augen kaum, im Vorstehenden Dinge zu Differenzen gestempelt zu sehen, die vor dem unbefangenen Blicke durchaus nicht als solche bestehen, oder die sich doch augenblicklich ausgleichen lassen. Nur der Brief soll von einer ἐσχάτη ὥρα sprechen. Aber das Evangelium kennt ja, was ganz dasselbe besagt, die ἐσχάτη ἡμέρα (Kap. 6, 39. 40. 44. 54.); es hat die Lehre von einer leiblichen Erweckung der Todten und einem über sie zu haltenden Gerichte durch Christum; vgl. die eben angeführten Stellen und Kap. 5, 28 f., welche Stellen Herr Zeller doch nicht etwa mit dem neuesten protestantischen Ausleger, Baumgarten-Crusius, allegorisch erklären wird. So Etwas sollte bei dem heutigen Stande der Exegese nicht mehr vorkommen. Ist aber die orthodoxe Auslegung der genannten Stellen richtig, so ist in ihnen indirect auch die Vorstellung von der sichtbaren Wiederkunft Jesu enthalten, denn ohne diese Wiederkunft wäre auf dem Standpunkte des Urchristenthums jene Erweckung der Todten und das über sie zu haltende Gericht nicht denkbar. Hat auch der Evangelist nichts über die Zeitnähe dieser Ereignisse bemerkt, so folgt daraus doch nicht, daß die Vorstellung ihm fremd gewesen sey [a]). Gesetzt aber, der Evangelist hätte die sichtbare Wiederkunft Jesu nicht so unmittelbar nahe gedacht, wie der Briefsteller, so würde das noch kein strigenter Beweis gegen die Iden-

a) Besonnener äußert sich Köstlin a. a. O. S. 276: Im Evangelium finde sich keine Spur, daß das Ende der Dinge in der nächsten Zukunft erwartet würde, aber auch „kein bestimmter Beweis vom Gegentheile."

tität des Verfassers der beiden Schriften seyn; derselbe könnte ja, wer weiß unter was für Einflüssen, seine Ansicht geändert haben, wie manche Theologen, freilich mit großem Unrechte, vom Apostel Paulus angenommen haben, er rücke in seinen späteren Briefen die sichtbare Parusie des Herrn in weitere und unbestimmte Zeitferne hinaus. Die Vorstellung von einer doppelten Wiederkunft des Herrn aber, der sichtbaren und unsichtbaren, der inneren und äußeren, enthält eben so wenig einen Widerspruch als die Vorstellung von einer doppelten ζωή, derjenigen, die schon jetzt unmittelbar durch den Glauben an den Erlöser vermittelt wird, und jener, die den Gläubigen erst zur Zeit der Parusie zu Theil werden soll, oder von einer doppelten κρίσις, der inneren, jenem Processe der Sichtung zwischen Guten und Bösen, den das Evangelium gleich von seinem Eintritt in die Welt an vollzieht (Kap. 3, 18 ff. u. öft.), und dem abschließenden äußeren Gericht am Ende der Tage (Kap. 5, 28 f.). Es hat ja auch Paulus, wenn auch nicht den Ausdruck, so doch den Begriff der unsichtbaren Wiederkunft Jesu in seiner Vorstellung einer unsichtbaren Gegenwart Christi in den Gemüthern und Herzen der Gläubigen, des *Χριστὸς ἐν ὑμῖν*, und der Wirksamkeit des heiligen Geistes in ihnen neben der Vorstellung von der sichtbaren Parusie. Mit dieser letzteren Vorstellung hing aber nach jüdischem und urchristlichem Lehrbegriffe der Begriff des Antichrists so eng zusammen, daß es grenzenlose Kühnheit verrathen würde, wenn man die Kenntniß desselben dem Evangelisten absprechen wollte. Nirgends wäre eine argumentatio e silentio gewagter als hier, da sich keine dringende und zwingende Veranlassung zur Erwähnung des Antichrists im Evangelium nachweisen läßt. Ohnedieß ist der Begriff des Antichrists im ersten johanneischen Briefe so geistig gehalten, daß es fast scheinen möchte, als habe sich der Verfasser denselben gar nicht, wie der

Apokalyptiker oder wie der Apostel Paulus im zweiten Briefe an die Thessalonicher, als persönliches Wesen, sondern ideell, als die Spitze und als das Collectivum der dem Christenthume feindlichen Bestrebungen und Mächte gedacht, gerade so wie bei Johannes der correlate Begriff des Satan in ähnlicher Schwebe gehalten ist zwischen der Vorstellung einer substantiellen oder persönlichen und einer bloß principiellen Macht.

Eine andere Verschiedenheit zwischen dem Evangelium und dem ersten Briefe liegt nach Herrn Zeller's Behauptung in der Lehre beider Schriften vom heiligen Geiste. Aber im Evangelium konnte ja der Geist der Natur der Sache nach erst für die Zukunft verheißen werden, für die Zeit seit dem Hingange des Herrn zum Vater. Nach dem Briefe soll er sich in der Zeit der Entscheidung als dasjenige Princip bewähren, als welches ihn im Evangelium der Herr den Seinen verheißen hatte, als das Princip der Wahrheit, folglich auch der Erkenntniß des wahrhaft Christlichen im Gegensatze zur Irrlehre (Kap. 2, 20. 27.). Was waltet da für ein Widerspruch ob? Ob aber Jesus und mit ihm der Evangelist den heiligen Geist als Princip einer (doch wohl ins Unendliche?) fortgehenden Entwickelung, ohne Hoffnung auf irgend einen Abschluß in der christlichen Erkenntniß, sich gedacht habe, läßt sich durchaus nicht erweisen und möchte mehr als zweifelhaft seyn. Hätte ihn aber auch der Evangelist in dieser Eigenschaft gedacht, so folgt daraus noch nicht, daß er ihn auch im Briefe von dieser Seite habe darstellen müssen. Es wäre dieß ebenfalls eine ganz unberechtigte argumentatio e silentio, da der Briefsteller doch wohl schwerlich eine erschöpfende Entwickelung der Idee des heiligen Geistes geben wollte. Rein unbegreiflich ist es aber, wie Herr Zeller den Ausdruck παράκλητος als solchen als Bezeichnung jenes Principes der fortgehenden Entwickelung

fassen und darin einen grellen Gegensatz zur Bezeichnung des heiligen Geistes als χρῖσμα finden konnte. Beides sind ja bildliche Ausdrücke. Mit παράκλητος wird nach jetzt allgemein recipirter Erklärung der heilige Geist als (unsichtbarer geistiger) Beistand, mittelst χρῖσμα aber als Ausrüstung und Befähigung Derer bezeichnet, denen er verliehen wird (nach 1 Sam. 16, 13.). Keiner von beiden Ausdrücken bezeichnet an sich schon eine einzelne bestimmte Function des heiligen Geistes an den Seelen der Gläubigen. Statt „der Vater wird euch den Paraklet verleihen" (Evang. 14, 16.) hätte der Evangelist unbeschadet des Sinnes auch sagen können: „der Vater wird euch mit dem heiligen Geiste salben"; und statt „ihr habt das χρῖσμα" (1 Br. 2, 20.), oder „das χρῖσμα lehrt euch" hätte der Briefsteller auch sagen können: „ihr habt den Parakleten", oder „der Paraklet lehrt euch." Grundfalsch ist auch die Behauptung, die bildlichen Ausdrücke χρῖσμα und χρίειν vom heiligen Geiste und von der Ausrüstung mit demselben seyen nur den Judenchristen eigenthümlich gewesen, denn 2 Kor. 1, 26. findet sich χρίειν in demselben Sinne. Vgl. Meyer zu d. St.

Endlich soll noch zwischen Evgl. 19, 34. und 1 Brief 5, 6. eine schroffe Differenz stattfinden. In Erklärung der letzteren Stelle weicht Hr. Zeller von Baur ab, indem er Wolf's, Carpzov's u. A. Erklärung des αἷμα vom Abendmahle wieder aufnimmt, welche, als längst verschollen, um so weniger einer erneuten Widerlegung bedarf, als Hr. Zeller auch nicht die leiseste Miene zu einer erneuten Begründung derselben gemacht hat. Dagegen unterliegt die jetzt immer gangbarer a) werdende Er-

a) Unter den neuesten Auslegern hat sich nur Baumgarten-Crusius (theologische Auslegung der johanneischen Schriften,

klärung, Jesus sey als Messias erschienen und habe sich als solcher bewährt durch die in der Taufe und in seinem Tode gestiftete Versöhnung, und der h. Geist gebe die innere Gewißheit der Versöhnung, wohl kaum noch einem Zweifel, wie sie denn auch von Baur angenommen worden ist. Dagegen tritt Hr. Zeller seinem Lehrer und Meister in Erklärung von Evang. 19, 34. unbedingt bei. Zum besseren Verständnisse des von Hr. Zeller Gesagten bemerken wir, daß nach Baur's a) Ansicht der Evangelist in 19, 34. die Erfüllung der in Kap. 7, 38 f. mitgetheilten Verheißung, die durch den Tod des Herrn bedingte Ausströmung des heiligen Geistes, berichten will; das herausfließende Wasser soll Symbol des heiligen Geistes, das Blut Symbol des Todes Jesu, die erzählte Begebenheit aber reines Phantasiegebilde des Evangelisten seyn. Gegen diese absonderliche Erklärung erheben sich aber die verschiedensten Bedenken. Erstens. Als Erfüllung der Verheißung Christi in Kap. 7, 38 f. kann der Evangelist die Sache schon darum nicht haben darstellen wollen, weil dort das Subject der Glaubende, in unserer Stelle dagegen der sterbende Christus ist. Hätte er sie

---

2. Band. S. 259.) für die Erklärung des ὕδωρ von der an Jesus durch Johannes vollzogenen Taufe entschieden. Aber außer demjenigen, was schon Lücke (Commentar über die Schriften des Johannes, S. 288.) und de Wette (exeg. Handb. zu Joh. S. 266.) bemerkt haben, streitet gegen diese Auslegung, daß von einer Begebenheit, wie die bei der Taufe Jesu vorgefallene, die nur durch ein historisches Zeugniß, dasjenige Johannes des Täufers, verbürgt war (Evang. 1, 32.), schwerlich gesagt werden konnte, sie werde durch den heiligen Geist bezeugt. Nur in eigenen inneren Erfahrungen vernimmt man Stimme und Zeugniß des heiligen Geistes. So vergewissert derselbe die Gläubigen auch nach Röm. 8, 16. f. Gal. 4, 6., vergl. Röm. 5, 5., ihres durch den versöhnenden Tod Jesu vermittelten Verhältnisses der Kindschaft zu Gott.

a) In Zeller's theol. Jahrb. 1844. S. 164 ff. und dieselbe Auffassung der Stelle bei Köstlin a. a. O. S. 207.

aber auch als solche haben darstellen wollen, so würde er wohl, nach der Analogie von Kap. 18, 9. zu schließen, gesagt haben: *καὶ εὐθὺς ἐξῆλθον ποταμοὶ ὕδατος ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος, ὃν εἶπεν.* Zweitens. Die Erwähnung des Blutes wäre unnöthig, ja störend gewesen. Denn wenn das Wasser aus dem getödteten Leibe floß, so war damit von selbst der Gedanke versinnbildet, daß die Ausströmung des Geistes aus der Person Jesu durch deren Tod bedingt sey. Nun aber wird das Blut sogar zuerst genannt. Drittens. Wenn auch sonst der Geist und das Geistige unter dem Bilde eines Fluidums und bei Joh. 7, 39. bestimmter unter dem Bilde des Wassers, sowie die Mittheilung des Geistes unter dem Bilde einer Ausgießung oder Ausströmung oder einer Tränkung (*ποτίζεσθαι πνεύματι,* LXX. zu Jes. 29, 10. 1 Kor. 12, 13.) dargestellt wird, so wird doch nirgends das Wasser so geradezu, ohne alle nähere Bestimmung, statt des Geistes genannt. Wohl aber ist dasselbe im Ev. Joh. 3, 5. geradezu Symbol der Taufe. So schwierig nun auch die Stelle 19, 34. ist, durch Baur's Erklärung wird die Dunkelheit nicht verscheucht. Es gehört eine sehr kühne Phantasie und ein starker Muth dazu, das Alles darin zu finden, was Baur hineinlegt. Dem durch *γὰρ* vermittelten Zusammenhange des 36. Verses mit dem Vorhergehenden zufolge lag zwar für den Evangelisten das Hauptmoment in dem Nichtzerbrechen der Beine Jesu und im Lanzenstiche schon als solchem, weil nach seiner Ansicht beide Thatsachen im A. T. geweissagt, folglich Merkmale der Messianität Jesu waren. Gleichwohl kann ihm das aus der geöffneten Seite Jesu herausfließende Wasser und Blut nichts Gleichgültiges gewesen seyn, wie Baumgarten-Crusius meint, denn sonst hätte er sich mit der einfachen Erwähnung des Lanzenstichs begnügen können, ohne der Fluida zu gedenken. Daß er, wie man gewöhnlich annimmt,

eine anatomische und physiologische Constatirung der Wirklichkeit des Todes Jesu habe geben wollen, ist durchaus unwahrscheinlich, da in damaliger Zeit von den Gegnern des Christenthums wohl die Auferstehung Jesu, niemals aber die Vollständigkeit seines Todes geleugnet oder bezweifelt wurde. Sonach bleibt allerdings nur die Annahme übrig, daß die Erinnerung des Evangelisten a) vom typologischen Interesse beherrscht gewesen sey, daß er in Blut und Wasser eine symbolische Bedeutung gelegt habe. Es fragt sich nur, welche? Daß es die von Baur angenommene unmöglich gewesen seyn kann, haben wir gesehen. Wie dunkel auch die Stelle 1 Br. 5, 6. ist, sie ist doch jedenfalls klarer, als die unsere. Was liegt folglich näher, als dieselbe, in Gemäßheit des bekannten hermeneutischen Grundsatzes, die dunkeln Stellen aus den klareren zu erklären, zur Aufhellung der unseren zu benutzen, folglich nach dem Vorgange des Apollinaris b), mit einigen Neueren, wie Weiße c), Gfrörer, Hase, Blut und Wasser als Symbole der

a) Denn als Augenzeugen und als den Apostel Johannes setzen wir den Verfasser voraus. Das Herausfließen von Wasser und Blut entzieht sich keineswegs so sehr der Vorstellung, wie die Gegner des Evangeliums behaupten, sobald man sich nur die Sache in der von Gfrörer (das Heiligthum und die Wahrheit, S. 335 ff.) oder Hase (Leben Jesu, S. 206. 3. Aufl.) vorgeschlagenen Auffassung denkt.

b) In dem bekannten Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae I. p. 151: das aus der gestochenen Seite herausgeflossene Blut und Wasser seyen die beiden καθάρσια gewesen.

c) Evangel. Geschichte, II. S. 329 ff. vergl. I. S. 100 ff., nur daß Weiße die Stelle des Briefs in ganz absonderlicher Deutung als polemische Beziehung auf Cerinth faßt und aus einem Mißverständnisse derselben Seitens des von ihm angenommenen Pseudojohannes die Entstehung der Erzählung in Kap. 19, 34 ff. zu erklären sucht, auch αἷμα fälschlich zunächst als Symbol des heiligen Abendmahls, somit nur mittelbar des Sühnopfertodes auffaßt.

durch Christum gestifteten Versöhnung aufzufassen, so daß folglich jede anscheinende Differenz mit 1 Br. 5, 6. beseitigt wird? Mag eine solche typische Deutung auch gegen unseren Geschmack seyn, sie war nicht gegen den des Evangelisten, der ja auch in Kap. 9, 7. seine Neigung beurkundet, in äußere Erscheinungen typische Beziehungen auf die Thatsachen der Erlösung zu legen. Taufe und Tod Jesu werden aber auch in den zur Erklärung der beiden johanneischen Aussprüche noch nicht benutzten Stellen (Eph. 5, 25 f. a), Hebr. 10, 22.) b) als die beiden Sühnungsmittel zusammen genannt, so wie in 1 Kor. 1, 13. als die beiden Mittel, durch welche Christus die Gläubigen als sein Eigenthum sich erworben habe. Daß in der Stelle des Evangeliums das Blut, in der des Briefs dagegen das Wasser zuerst genannt wird, kann doch schwerlich als Widerspruch angesehen werden. Die Voraufstellung des Wassers war in der Briefstelle durch den (wahrscheinlich eine Beziehung auf Johannes den Täufer enthaltenden) steigernden Gegensatz: *οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ πνεύματι*, bedingt. Das Wasser konnte aber auch voraufgestellt werden, weil die Taufe das erste äußere Moment in der Mittheilung und Aneignung des christlichen Heiles ist; das Blut dagegen, weil es sich in der Stelle des Evangeliums zunächst vom Tode

---

a) Vgl. Harleß zu d. St.

b) Daß die Worte: *ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς*, nicht die sittliche Besserung, sondern die Entsündigung durch den Opfertod Jesu bezeichnen, unterliegt jetzt keinem Zweifel mehr. Vgl. Kap. 9, 13 f. 12, 24. — Zu den Stellen, wo Taufe und Tod Jesu als Sühnungsmittel zusammengestellt werden, würde auch 1 Kor. 6, 11. gehören, wenn die Deutung *ἡγιάσθητε* von der Weihe durch Sühnung (wie Eph. 5, 26. Hebr. 9, 13.) völlig gesichert wäre. Aber *ἁγιάζεσθαι* bezeichnet anderwärts auch die sittliche Läuterung durch Gottes heiligen Geist (1 Petr. 1, 2., vergl. 1 Thess. 5, 23.), so daß sich etwas Bestimmtes nicht wohl ausmachen läßt.

Jesu handelte, oder weil der Versöhnungstod die objective Bedingung des Segens der christlichen Taufe ist, oder auch, weil beim Herausfließen die Quantität des Blutes die des Wassers überwog. Ob dagegen dem Verfasser zugleich auch der Gedanke an die Weihung der mosaischen Religionsanstalt durch Wasser und Blut (Hebr. 9, 19. 2 Mos. 24, 5 f.) vorschwebte, wie dieß Baumgarten-Crusius in Bezug auf die Stelle des Briefs behauptet, möchte mehr als zweifelhaft seyn, da Johannes die beiden Religionsanstalten sonst nirgends unter den in anderen neutestamentl. Schriften gangbaren Gesichtspunkt zweier Bündnisse mit Gott stellt a).

Aus Vorstehendem sieht man, daß Herr Zeller in der Scheidung des Evangeliums vom ersten Briefe des Johannes hinsichtlich ihres Ursprungs und Verfassers ganz nach denselben willkürlichen Grundsätzen verfahren ist, welche Baur und seine Schüler in der Kritik der paulinischen Briefe befolgt haben, unter denen sie bekanntlich nur die Briefe an die Römer, Galater und Korinther als völlig zweifellos paulinische Werke anerkennen, während sie die sämmtlichen übrigen Briefe eben so viel verschiedenen Verfassern vindiciren, von denen jeder wieder ein besonderes Stadium der Entwickelung und Weiterbildung des ursprünglichen paulinischen Lehrbegriffs repräsentiren soll. Wollte aber die Schule consequent seyn, so müßte sie noch weiter gehen und auch unter den vier unangetastet gelassenen Briefen eine gleiche Sichtung vornehmen, so daß zuletzt vielleicht nur ein einziger als wirkliches Erzeugniß des Apostels übrig bliebe. Wir wollen für diesen Behuf nur auf einige Erscheinungen aufmerksam machen, wie sie sich uns ohne weiteres Suchen eben darbieten. Im Briefe an die Galater wird

a) Auch 2 Mos. 29, 4. 21. kommen Wasser und Blut als heilige Reinigungs- und Weihungsmittel nebeneinander vor.

der leiblichen Auferstehung der Menschen und der sichtbaren Wiederkunft Jesu mit keinem Worte gedacht. Im Br. an die Römer (8, 19 ff.) huldigt der Verfasser der Vorstellung von einer Verklärung der sichtbaren Schöpfung zur Zeit der Parusie des Herrn, während er 1 Kor. 15., wo er doch seine eschatologischen Vorstellungen ausführlicher entwickelt, davon schweigt. — In Röm. 8, 11. wird der den Christen mitgetheilte heilige Geist zugleich als physisches, den Leib durchdringendes und zu dessen Auferweckung und Verklärung befähigendes Princip dargestellt, worauf de Wette, Tholuck u. A. die Meinung gegründet haben, Paulus denke sich die Auferweckung als einen Proceß allmählicher Verklärung des Leibes von innen heraus, während nach 1 Kor. 15, 52. die Auferweckung in einem Nu durch den Allmachtsruf Gottes erfolgen soll. Nach Gal. 3, 29. ist in der Gemeinschaft mit Christus auch der Unterschied zwischen Mann und Weib aufgehoben, während 1 Kor. 11, 3. die Unterordnung des Weibes unter den Mann gelehrt wird. Es würde uns auch gar nicht schwer fallen, sprachliche Differenzen in den vier unangetastet gelassenen Briefen nachzuweisen, doch reicht für vorliegenden beschränkten Zweck das in sachlicher Beziehung Beigebrachte vollkommen aus.

Es wird also wohl auch in Zukunft dabei sein Bewenden haben, daß Evangelium und erster Brief des Johannes, mögen sie nun echt und apostolisch seyn oder nicht, als Werke Eines und desselben Verfassers gelten. Es kann scheinen, als sey vorstehende Widerlegung Zeller's kein besonderes Verdienst, und Hr. Zeller selber habe sie uns gar zu leicht gemacht. Wir geben dieß zu, namentlich das Zweite. Aber bei der Keckheit und Zuversichtlichkeit, mit welcher Baur und seine Schüler ihre Hypothesen als unumstößliche Resultate anzupreisen wissen, kann es nicht uninteressant seyn, in detaillirtem Ein-

gehen an einem recht eclatanten Beispiele die Leichtfertigkeit und Willkür dieser in weiteren Kreisen noch gar nicht hinlänglich gekannten und verstandenen, geschweige denn richtig gewürdigten Kritik in ein recht helles Licht zu stellen. Uebrigens ist Referent am wenigsten gemeint, die vielfachen wissenschaftlichen Verdienste Baur's in Abrede zu stellen oder schmälern zu wollen; man kann diese mit Dank anerkennen, ohne damit die vielen Irrgänge und unwissenschaftlichen Auswüchse seines Princips der freien Forschung gut zu heißen.

3.

Versuch,

die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen.

Von
Pastor Achelis
in Gröpelingen.

In dem Jahre, da der König Usia starb, sahe ich den Herrn sitzen auf einem sehr hohen und erhabenen Throne und seine Schleppen fülleten den Tempel. Seraphim standen über ihm, ein jeder hatte sechs Flügel; mit zween deckte er sein Angesicht und mit zween deckte er seine Füße und mit zween flog er. Und einer rief zum anderen: heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll. Und es erbebeten die Grundfeste der Schwellen und der Tempel ward voll Rauches. Und ich sprach: wehe mir, ich ver-

der leiblichen Auferstehung der Menschen und der sichtbaren Wiederkunft Jesu mit keinem Worte gedacht. Im Br. an die Römer (8, 19 ff.) huldigt der Verfasser der Vorstellung von einer Verklärung der sichtbaren Schöpfung zur Zeit der Parusie des Herrn, während er 1 Kor. 15., wo er doch seine eschatologischen Vorstellungen ausführlicher entwickelt, davon schweigt. — In Röm. 8, 11. wird der den Christen mitgetheilte heilige Geist zugleich als physisches, den Leib durchdringendes und zu dessen Auferweckung und Verklärung befähigendes Princip dargestellt, worauf de Wette, Tholuck u. A. die Meinung gegründet haben, Paulus denke sich die Auferweckung als einen Proceß allmählicher Verklärung des Leibes von innen heraus, während nach 1 Kor. 15, 52. die Auferweckung in einem Nu durch den Allmachtsruf Gottes erfolgen soll. Nach Gal. 3, 29. ist in der Gemeinschaft mit Christus auch der Unterschied zwischen Mann und Weib aufgehoben, während 1 Kor. 11, 3. die Unterordnung des Weibes unter den Mann gelehrt wird. Es würde uns auch gar nicht schwer fallen, sprachliche Differenzen in den vier unangetastet gelassenen Briefen nachzuweisen, doch reicht für vorliegenden beschränkten Zweck das in sachlicher Beziehung Beigebrachte vollkommen aus.

Es wird also wohl auch in Zukunft dabei sein Bewenden haben, daß Evangelium und erster Brief des Johannes, mögen sie nun echt und apostolisch seyn oder nicht, als Werke Eines und desselben Verfassers gelten. Es kann scheinen, als sey vorstehende Widerlegung Zeller's kein besonderes Verdienst, und Hr. Zeller selber habe sie uns gar zu leicht gemacht. Wir geben dieß zu, namentlich das Zweite. Aber bei der Keckheit und Zuversichtlichkeit, mit welcher Baur und seine Schüler ihre Hypothesen als unumstößliche Resultate anzupreisen wissen, kann es nicht uninteressant seyn, in detaillirtem Ein-

gehen an einem recht eclatanten Beispiele die Leichtfertigkeit und Willkür dieser in weiteren Kreisen noch gar nicht hinlänglich gekannten und verstandenen, geschweige denn richtig gewürdigten Kritik in ein recht helles Licht zu stellen. Uebrigens ist Referent am wenigsten gemeint, die vielfachen wissenschaftlichen Verdienste Baur's in Abrede zu stellen oder schmälern zu wollen; man kann diese mit Dank anerkennen, ohne damit die vielen Irrgänge und unwissenschaftlichen Auswüchse seines Princips der freien Forschung gut zu heißen.

3.

Versuch,

die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen.

Von

Pastor Achelis

in Gröpelingen.

In dem Jahre, da der König Usia starb, sahe ich den Herrn sitzen auf einem sehr hohen und erhabenen Throne und seine Schleppen fülleten den Tempel. Seraphim standen über ihm, ein jeder hatte sechs Flügel; mit zween deckte er sein Angesicht und mit zween deckte er seine Füße und mit zween flog er. Und einer rief zum anderen: heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll. Und es erbebeten die Grundfeste der Schwellen und der Tempel ward voll Rauches. Und ich sprach: wehe mir, ich ver-

gehe, denn ich bin ein Mensch unreiner Lippen und wohne unter einem Volke von unreinen Lippen, denn meine Augen haben den König, den Herrn Zebaoth gesehen. Und es flog zu mir her einer der Seraphim und in seiner Hand eine glühende Kohle; mit der Zange nahm er sie vom Altar und berührete meinen Mund und sprach: siehe, diese berührete deine Lippen und so ist deine Missethat weggenommen und deine Sünde versöhnet. —

Eine stille, in sich große Offenbarung, wo der Tempel zu Jerusalem in dem Glanze der Herrlichkeit Gottes erscheint, wo der Herr einmal den Himmel zerreißt und seinen Knechten offenbart, wie einst die ganze Erde voll werden wird seiner Herrlichkeit. In sich still und groß ist diese Offenbarung; Jesaias schauet den Herrn nicht, wie 1000 mal 1000 ihm dienen, 10,000 mal 10,000 vor ihm stehen, er sieht nur die Seraphim; der Prophet schauet keine furchtbaren äußeren Zeichen, wie einst vernommen wurden, da der Herr sich auf dem Berge Sinai offenbarte, er hört nur den Lobgesang und doch die Grundfeste des Tempels erbeben, das Haus wird voll Rauch, der Knecht des Herrn ist erschüttert in allen Tiefen seines Wesens, er fühlt sich seiner Unreinigkeit wegen wie dem Tode verfallen. Aber der Altar des Herrn steht da, mit einer glühenden Kohle desselben wird des Propheten Lippe berührt, und er ist gereinigt, Furcht und Todesangst ist von ihm genommen, wie angehaucht, ja erfüllt mit neuer Lebenskraft, steht er freudig, getrost, selig da in seinem Gott; als die Stimme tönt: wen soll ich senden? kann er freudig antworten: siehe, hier bin ich, sende mich. —

Männer, die also gewürdigt wurden, den Herrn zu schauen, in so nahe Lebensgemeinschaft mit Jehova zu treten, die hatten aus unmittelbarer Anschauung und Lebenserfahrung, was sie uns nun als ein Zeugniß im Worte darlegen. Das Zeugniß ist da, Gott sey Dank, es ist auch lebendig und kräftig. Aber je höher und tie-

ser eine Lehre ist, desto weniger läßt sie sich ganz in Buchstaben fassen; es ist noch etwas da in oder über dem Buchstaben, der eigentliche Lebensodem; der muß empfunden werden, der muß unser Innerstes als ein Hauch des Lebens berühren, sonst haben wir nur die Hülle, die Form.

Aehnlich, wenn ein großer Componist ein Werk geschrieben hat, so sieht der, welcher seines Geistes, seiner Fähigkeit ist, nicht nur die einzelnen Noten, sondern den Lebenshauch, der die Noten verbindet, der Zauber der Harmonie, der sie trägt, wird von ihm empfunden, erkannt; wer aber nicht fähig ist, den Geist des Componisten zu fassen, der mag die Noten einzeln lesen, er mag sogar einzelne Sätze mühsam produciren, der eigentliche Gehalt des Werkes hat gute Ruhe.

Wir armen Menschen sind nun grob irdische Naturen, nicht wie zarte Saiten, die von dem leisesten Hauche des göttlichen Geistes in Schwung gesetzt werden, nicht so disponirt, daß wir, wo ein Wort des großen Poeten (ποιητής) aller wahren und ewigen Harmonie uns zum Lesen gegeben wird, gleich in und mit dem Worte die ganze Fülle des Lebens vernehmen könnten; es bleibt uns so leicht ein Wort, das wir buchstabiren, ein Notensatz, den wir nachstümpern, es will sich uns nicht als Leben, nicht als Harmonie himmlischer Töne entfalten!

Darum hat sich aber der Herr, unser Gott, nicht so sehr in Lehre, als in Geschichte, nicht so sehr in Wort und Buchstabe, als in Thatsachen offenbart. — Freilich ist uns dann ein geschriebenes Zeugniß der großen Thaten Gottes gegeben, aber Gottes Wesen, Gottes Rath in Geschichte, in Thatsachen dargelegt, dann ist die Offenbarung nicht zu vergleichen einer Musik, in Noten gefaßt, die uns zum Lesen dargereicht wird, sondern wir hören das große Halleluja, wie es in mächtigen, ergreifenden Orgeltönen an unser Ohr und Herz schlägt. —

Es sollte viel mehr berücksichtigt werden, wie Gott gehandelt, wie er in der Geschichte sich seinem Volke offenbart hat, wenn wir das Wesen, die Eigenschaften Gottes verstehen wollen. — Nach langem Suchen, den Begriff der Heiligkeit Gottes zu bestimmen, schien mir von der Geschichte göttlicher Offenbarung aus ein helles Licht auf die Bedeutung dieses Wortes zu fallen. —

Es wurde früher der Begriff: Heiligkeit Gottes, von dem die Bedeutungen dieses Wortes in anderer Beziehung abzuleiten sind, gefaßt als innere Reinheit, Abgeschlossenheit gegen alles Sündige, Unreine, oder als die Eigenschaft, nach welcher Gott himmelhoch über alle Geschöpfe erhaben ist. —

Quenstedt: summa in Deo puritas, munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis. Storr: quatenus naturae propter virtutes, quibus excellunt, magno aestimatae, ut comparantur ad Deum, omnes nihili sunt, divina natura vocatur sancta, hoc est, seiuncta ab omnibus aliis et incomparabilis sive eius sanctimonia spectatur, sive iustitia, sive potentia, sive alia quaeque perfectio. —

Buddaeus: quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur, ut simul ab omni imperfectione remotus, secretus, separatus censeatur, amor ille vocatur sanctitas. — J. A. Bengel wich zuerst von dieser Begriffsbestimmung ab; wir wissen aus seinem Briefwechsel, wie gewissenhaft, ja schüchtern er dabei zu Werke ging. Illa autem praedicata, quae simul sumta conceptum Dei quidditatem exhauriunt, omnia uno nomine קָדוֹשׁ contineri censeo, quo pacto hoc ipsum vocabulum, ubi Deo tribuitur, singularissimo utique et foecundissimo pollere oportet significatu. De Deo itaque, ubi scriptura nomen illud קָדוֹשׁ enunciat, statuo non denotare solam puritatem voluntatis, sed quidquid de Deo cognoscitur et quidquid insuper de illo, si se uberius revelare velit, cognosci possit, adeo ut vocabulum קָדוֹשׁ ex impositione divina vere sit inexhaustae significationis. S.

Menken sagt in der Anleitung: „die Heiligkeit Gottes heißt nicht nur und nicht so sehr die ganze unerreichbare Vollkommenheit und Herrlichkeit Gottes, worin er über alle Vortrefflichkeit aller Geschöpfe unendlich erhaben ist, sondern vielmehr wird dadurch Gottes herablassende Gnade, Gottes sich selbst erniedrigende Liebe ausgedrückt. Heiligkeit Gottes bezeichnet in der Schrift den eigentlichen Charakter Gottes, den eigenthümlichen Charakter der göttlichen Liebe, es drückt die Demuth Gottes und die Selbsterniedrigung Gottes in Liebe aus." — Nach dem ersten Satze wäre in dem Worte „heilig," von Gott gebraucht, noch mehr als bloß das Eine, die herablassende Liebe Gottes, aber nach dem folgenden Satze und der weitern Ausführung scheint Menken doch allein die herablassende Liebe Gottes darunter zu verstehen.

Menken bahnt, wie mir deucht, den Weg zum rechten Verständnisse des Wortes, indem er so recht deutlich und bestimmt auf die Thatsachen hinweist, bei denen sich Gott der Heilige nennt, sofern nämlich, als er sich in Israel offenbart hat; er erinnert an die Geschichte, wo sich Gott zuerst bezeichnet als herrlich in Heiligkeit, da er nämlich Israel erlöst, die Feinde vertilgt hat. Aber ich glaube, wir haben noch eine festere und breitere historische Basis, auf welcher die Bedeutung des Wortes „heilig" in der Schrift ruht; noch viel lebendiger ist uns die Offenbarung der Heiligkeit Gottes in die Geschichte verwebt. — Das Wort „heilig, Heiligkeit, heiligen" kommt in den Büchern Mosis, mit Ausnahme des Einen Ausdruckes: Gott heiligte den Sabbath, gar nicht eher vor, als bis die Offenbarung Gottes an den Saamen Abraham's beginnt, als bis der Herr anhebt, dieses Geschlecht zu seinem Eigenthume zu machen. —

Es begegnet uns dieses Wort, welches später der

Träger wird aller Bezeichnungen des Verhältnisses Jehova's zu seinem Volke und des Volkes zu Jehova, in dem ersten Buche Mosis ganz und gar nicht (es versteht sich von selbst, daß Gen. 38, 21. קְדֵשָׁה hier nicht hergehört), ja solche Verhältnisse, die später mit diesem Worte regelmäßig bezeichnet werden, werden in anderer Weise ausgedrückt. Wenn es zu Jakob's Zeit heißt (Gen. 35, 2.): reiniget euch und ändert euere Kleider, so heißt es später immer: heiliget euch und ändert euere Kleider, heiliget euch und reiniget euch (Ex. 19, 10. und 14. Jos. 3, 5. 7, 13. Lev. 16, 19. Num. 11, 18. 1 Sam. 16, 5. — Sobald aber der Herr sein Werk unter Abraham's Saamen beginnt, sobald er erscheint als der Gott, der den Saamen Abraham's sich zum Eigenthume erwählt hat, tritt dieses Wort ein. Ex. 3, 5., als der Herr dem Moses erscheint, heißt es: der Ort, darauf du stehest, ist ein heiliges Land; es wird dieses Wort von dem neuen Verhältnisse Israels zu Gott gebraucht: heilige mir die Erstgeburt (Ex. 13, 2.). Dieses Wort tritt aber ganz markirt, ganz in seiner Fülle, mit welcher es später dominirt, in dem Lobgesange Mosis nach der Errettung Israels auf.

Der Lobgesang theilt sich augenscheinlich in drei Theile: V. 1—6. ist allgemeines Lob Gottes wegen des Geschehenen, V. 6—11. Schilderung der That Gottes gegen die Feinde, V. 11—18. Schilderung des Verhältnisses Gottes gegen Israel. Der Anfang dieser zwei letzten Abschnitte ist ganz gleichmäßig und doch wieder markirt verschieden; V. 6. beginnt יְמִינְךָ יְהוָה נֶאְדָּרִי בַּכֹּחַ. Vers 11 beginnt: בָּאֵלִם יְהוָה מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ. Jehova hat sich verherrlicht gegen die Feinde in Macht, gegen Israel in Heiligkeit. — Wenn auch vom eilften Verse an noch wohl gedacht wird dessen, was der Herr an den Feinden gethan hat, so ist hier doch Alles in bestimmter Beziehung auf Israels Errettung dargestellt, ja es wird gleich hier als das Ziel aller Wohlthaten Gottes genannt: der Herr wird sein

Volk pflanzen auf dem Berge seines Erbes, dem Orte, den er zur Wohnung seiner Herrlichkeit erwählt hat, das Heiligthum, das seine Hände bereitet haben. — Es ist sehr zu beachten, daß hier, wo zuerst von der Heiligkeit Gottes die Rede ist, bei dem großen Acte: Jehova hat ein Volk mitten aus einem Volke gerettet, zugleich die Wohnung seiner Heiligkeit, das Heiligthum selbst genannt wird.

Gegen den Begriff der Heiligkeit Gottes, der Erhabene, Unermeßliche, der von allem Unreinen Geschiedene, scheint die geschichtliche Einführung des Wortes schon zu sprechen; dann müßte vielmehr Gott, der sich auf dem Sinai offenbart, der Heilige heißen, und diese Stätte seiner Offenbarung müßte der Ort, die Wohnung seiner Heiligkeit genannt werden. Indeß wird nie von Moses der sich auf dem Sinai Offenbarende der Heilige genannt, nur einmal (Habak. 3, 3.) heißt es in der ganzen Schrift: der Heilige kam vom Gebirge Paran, welches wahrscheinlich eine Schilderung der Gesetzgebung enthält; der Sinai wird nie in der Schrift der heilige genannt, es sey denn, daß Ps. 68, 18. so zu nehmen wäre, wie Luther übersetzt hat. Aber der Ort, wo Jehova sich nun fort und fort unter Israel offenbaren will, die Wohnung seines Namens, die heißt das Heiligthum, sie ist die Stätte seiner Herrlichkeit. —

Die Schrift selbst erklärt, weßhalb diese Stätte das Heiligthum genannt wird, weil nämlich Jehova daselbst wohnen will. Mit diesem Worte wird der Abschnitt, welcher von der Stiftshütte handelt, eingeleitet. Ex. 25, 8: sie sollen mir ein Heiligthum machen, daß Ich unter ihnen wohne, und noch deutlicher am Schlusse dieses Abschnittes (Ex. 29, 45.): daselbst will ich den Kindern Israel bekannt werden und es wird geheiligt werden durch meine Herrlichkeit. Und ich will die Hütte des Stiftes und den Altar heiligen und Aaron und seine Söhne mir zu Prie-

stern weihen, und will unter den Kindern Israel wohnen und ihr Gott seyn. — Und sie sollen wissen, daß ich sey der Herr, ihr Gott, der sie aus Aegypten führte, daß ich unter ihnen wohne, Ich der Herr, ihr Gott. Ebenso redet der Prophet Hesekiel von dieser historischen Basis aus über die zukünftige Offenbarung Gottes (37, 26—28.): ich will mit ihnen einen Bund des Friedens machen, der soll ein ewiger Bund seyn mit ihnen, und will sie erhalten und mehren und mein Heiligthum soll unter ihnen seyn ewiglich. Und ich will unter ihnen wohnen und will ihr Gott seyn und sie sollen mein Volk seyn, daß auch die Heiden sollen erfahren, daß ich der Herr bin, der Israel heilig macht, wenn mein Heiligthum ewiglich unter ihnen seyn wird. — Es ist das Wohnen Gottes unter Israel, was die Hütte zum Heiligthume macht. Das Wohnen Gottes unter Israel oder, wenn es noch kürzer ausgedrückt wird, Jehova unter ihnen (Num. 11, 20. 14, 14. und 42. Deut. 6, 15. Josua 3, 10.) ist der Vorzug Israels vor allen Völkern, insofern ist Israel ein Eigenthum Gottes, und insofern nennt sich der Herr: ich bin Jehova, der euch heiliget. Ex. 31, 13. Lev. 20, 8. 21, 8. und an vielen anderen Stellen steht, statt des sonst üblichen „ihr sollt dieses oder das thun, denn ich bin der Herr, euer Gott", „ich bin der Herr, der euch heiliget," beides steht coordinirt Lev. 20, 7—8: darum heiliget euch und seyd heilig, denn ich bin der Herr, euer Gott. Und haltet meine Satzungen und thut sie, denn ich bin der Herr, der euch heiliget. Wie es unter Israel identisch galt: Jehova wohnet unter uns und wir sollen heilig seyn, erhellt aus den Worten der Aufrührer: ihr machet es zu viel, denn die ganze Gemeinde ist, sie alle sind heilig und der Herr ist unter ihnen (Num. 16, 3.).

So viel scheint unwidersprechlich gewiß, der Herr ist der Heilige in Israel, sofern er unter Israel eine Woh-

nung sich erwählt hat. Dieses Wohnen war aber die äußere, symbolische Hülle des inneren, wahrhaftigen Verhältnisses; es war freilich zugleich die typische Darstellung des zukünftigen.

Wäre es nun klar, Gott ist der Heilige, sofern er sich Irael nähert, sofern er sich in der Hütte des Stiftes offenbart, so fragt sich weiter: wie hat Gott sich denn hier offenbart?

Da möchte nun freilich Mancher antworten: Jehova ist der Heilige in dem Sinne, sofern er dort im Dunkeln wohnt, sofern Israel ausgeschlossen ist von seiner Gemeinschaft, der Hohepriester nur im Amte nahen darf, und dann doch als einer, der es nicht werth ist, der es gewissermaßen nicht thut; denn er darf nur hineintreten mit dem Blute der Versöhnung für die eigne Sünde, er muß mit dem Rauche des Räuchwerkes wie mit einer Wolke das Heiligthum verhüllen, damit er den Gnadenstuhl nicht sehe und sterbe (Lev. 16, 13.); man wird daran erinnern, vom Heiligthume ging das verderbende Feuer aus, welches Nadab und Abichu verzehrte; es war der eigentliche Schatz des Heiligthums, welcher einst geschaut wurde, die Lade des Bundes, und es traf Israel eine große Plage, daß Israel sprach: wer kann stehen vor solchem heiligen Gott? Alles dieses möchte angeführt werden als Beweis, Gott ist der Heilige als der, welcher abgeschlossen ist von allem Unreinen, ein verzehrendes Feuer dem Sünder.

Aber dieser Schluß wäre doch voreilig. Wie? war denn diese Offenbarung Gottes in der Stiftshütte die gewöhnliche, alltägliche, ging immer Verderben und Plage von der Wohnung Gottes aus, oder war das Tägliche Versöhnen, Heil-, Friede-, Trostgeben? War es eigentlich der Zweck der Stiftshütte und der Bundeslade, verzehrendes Feuer zu seyn, oder bewies sich der, der hier wohnt, nur so an denen, die seine Güte muthwillig

verachteten? Wie? offenbarte sich Gott hier als der, welcher abgeschlossen ist von aller Gemeinschaft mit den Sündern, ein verzehrendes Feuer dem Unreinen, oder war vielmehr der ganze Dienst im Heiligthum, dazu eingesetzt, zu offenbaren, wie der Sünder mit Gott könne versöhnt, der Unreine gereinigt, der Verlorene gerettet werden? Ist nicht der ganze Gottesdienst in der Hütte eine symbolisch-typische Darstellung, wie der Mensch, der Erbe der Sünde und des Todes, mit Gott, dem Lebendigen, der Quelle des Lichtes und des Lebens, könne wieder in Verbindung und Gemeinschaft gebracht werden? — Freilich, es wird auch in der Hütte die negative Seite dargestellt, daß ohne Versöhnung, ohne Mittheilung von Heil, Licht und Leben der Mensch ewig muß ausgeschlossen seyn von Gottes Nähe und Gemeinschaft, aber die negative Seite wird doch nur dargestellt, damit die positive, wie der Sünder versöhnt, gereinigt, geheiligt werden könne, offenbar werde. Und man sollte denken, die Wohnung Gottes, die gerade das Positive, die Versöhnung der Sünder, den Weg zur Gemeinschaft Gottes, darstellen soll, habe von der Negation ihren Namen; Heiligthum heiße die Stätte, wo Gott wohnt, wohin Niemand kommen kann, wovon alle sündige Menschheit ausgeschlossen ist; Jehova heiße der Heilige als der, welcher hoch erhaben ist über alles Menschliche!

Wir müssen weiter bedenken, was vom Heiligthum ausging, wie sich Gott, der Heilige, vom Heiligthum aus offenbarte. — Die Wohnung Gottes war die Stätte des Zeugnisses und des Bundes, wie sie oft ausdrücklich genannt wird, sie war die Stätte der Nähe, der Mittheilung Gottes. In die Hütte ging Moses, wenn er den Herrn wollte fragen (Num. 7, 89.); die Bundeslade wird bezeichnet als der Ort, von welchem Gott ihnen zeugen wolle (Ex. 25, 22. 29. 42. Num. 17, 7.); die Hütte des Stifts ist der Ort, wo man das Angesicht Gottes suchen

und finden soll; Versöhnung, Reinigung, Aufnehmen in den Bund ist die Bedeutung, der Zweck der Hütte und ihres Dienstes; die Hütte des Stiftes ist der Ort, wo die Herrlichkeit des Herrn erscheint, bald in Gnadennähe, wie bei dem ersten Opfer, welches mit Feuer vom Himmel verzehrt wurde, wo alles Volk frohlockend niederfiel (Lev. 9, 23—24.), bald erscheint die Herrlichkeit des Herrn als Zeuge und Richter wider ein ungehorsames Volk (Num. 14, 10—16. 19. 35.). In allen diesen Offenbarungen aber bewies sich Jehova als der Ruhm Israels, daß selbst die Heiden mußten bekennen, welches große Volk ist, zu dem die Götter also nahe sich thun, als Jehova, unser Gott, so oft wir ihn anrufen (Deut. 4, 7.). Und so möchte ich sagen: Gott ist der Heilige, wie er sich in Israel offenbart. Es läßt sich aber diese große Offenbarung schwerlich in Ein Wort, in Einen Satz fassen, es läßt sich also auch der Begriff schwerlich definiren; seine Grenzen sind das ganze Werk Gottes unter Israel. Der Unterschied von Bengel wäre dann: Heiligkeit Gottes bezeichnet nicht quidditas Dei, den adäquaten Begriff Gottes an sich, sondern was Gott seinem Volke von sich offenbart hat. Freilich war die Hauptsumme des Thuns Gottes Gnade und Erbarmen, Kommen als Heiland seines Volkes, aber dieses war doch nicht das Einzige seines Kommens und Thuns; darum kann auch nicht gesagt werden: Heiligkeit ist seine herablassende Liebe. Es faßt unser Begriff nicht die ganze Fülle des Wortes; es würde sonst Israel nicht so sich ausdrücken: wer kann stehen vor solchem heiligen Gott, und noch weniger Josua: ihr könnet Gott nicht dienen, denn er ist ein heiliger Gott und ein eifriger Gott, der euere Missethat nicht schonen wird. Es bedarf hier wohl kaum der Bemerkung, daß dieses Wort nicht den Begriff der Heiligkeit in sich schließen müsse, abgeschlossen seyn gegen alles Sündliche; hat Josua doch gesagt: ich und mein Haus wir wollen dem Herrn dienen.

Freilich, weil Jehova der Heilige unter Israel ist, der Lebendige, der Nahe, der sich Mittheilende, daher muß in dem Menschen, welchem er sich naht, ein solcher Sinn seyn, der Gott aufnehmen kann; Israel muß ein Volk seyn, das sich seinem Gott ergibt, sonst ist das Kommen, die Nähe des Herrn schrecklich verderbend.

Dieser Bedeutung des Wortes Heiligkeit gemäß finden wir nun in den Gebeten Israels den Namen der Heiligkeit Gottes als etwas gar Frohes, Tröstliches und Seliges, worin sich Alles concentrirt, was Israel von seinem Gott zu loben und zu preisen hat. So lesen wir 1 Sam. 2, 12: mein Herz ist fröhlich in dem Herrn, mein Horn ist erhöhet in dem Herrn, mein Mund hat sich weit aufgethan wider meine Feinde, denn ich freue mich deines Heils. Es ist Niemand heilig denn der Herr; außer dir ist Keiner und ist kein Hort als unser Gott. Psalm 33, 20—21: unsere Seele harret auf den Herrn; er ist unsere Hülfe und Schild. Denn unser Herz freuet sich seiner und wir trauen auf seinen heiligen Namen. Psalm 68, 5—6: singet Gott, lobsinget seinem Namen, machet Bahn dem, der in der Wüste einhergehet, er heißet Herr, und freuet euch vor ihm. Der ein Vater ist der Waisen, ein Richter der Wittwen, er ist Gott in seiner heiligen Wohnung. Psalm 71, 22: so danke ich dir auch mit Psalterspiel für deine Treue, mein Gott, ich lobsinge dir auf der Harfen, du Heiliger in Israel. Psalm 77, 14—16: Gott, dein Weg ist in Heiligkeit; wo ist ein so mächtiger Gott, als du bist? Du bist der Gott, der Wunder thut; du hast deine Macht bewiesen unter den Völkern. Du hast dein Volk erlöset mit deinem Arm, die Kinder Jakob und Joseph. Psalm 89, 16—19: wohl dem Volke, das jauchzen kann; Herr, sie werden über deinem Namen täglich fröhlich seyn und in deiner Gerechtigkeit herrlich seyn. Denn du bist der Ruhm ihrer Stärke und durch deine Gnade wirst du unser Horn erhöhen.

Denn der Herr ist unser Schild und der Heilige in Israel unser König. Psalm 103, 1—3: lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist den Namen seiner Heiligkeit, lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht, was er dir Gutes gethan hat; der dir alle deine Sünden vergibt und heilet alle deine Gebrechen, der dein Leben vom Verderben erlöset, der dich krönet mit Gnade und Barmherzigkeit. — Der Prophet Jesaias, der Evangelist des alten Testaments, gebraucht wohl nicht zuerst, aber mit bemerkungswerther Beständigkeit den Ausdruck: der Heilige in Israel, und er gebraucht denselben so, daß er allen Ruhm, allen Trost, alles Heil Israels in diesem Namen zusammenfaßt. Jes. 1, 4: o wehe des sündigen Volkes, des Volkes von großer Missethat, des boshaftigen Saamens, der schädlichen Kinder, die den Herrn verlassen, den Heiligen in Israel lästern, weichen zurück. 12, 1—6: zu derselben Zeit wirst du sagen: ich danke dir, Herr, daß du zornig bist gewesen über mich und dein Zorn sich gewendet hat und tröstest mich. Siehe, Gott ist mein Heil, ich bin sicher und fürchte mich nicht; denn Gott, der Herr, ist meine Stärke und mein Psalm und mein Heil. Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilbrunnen und werdet sagen zu derselben Zeit: danket dem Herrn, prediget sein Thun, verkündiget, wie sein Name so hoch ist. Lobsinget dem Herrn, denn er hat sich herrlich bewiesen; solches sey kund in allem Lande; jauchze und rühme, du Einwohnerin zu Zion, denn der Heilige Israels ist groß bei dir. 29, 18—19: und die Elenden werden wieder Freude haben am Herrn und die Armen unter den Menschen fröhlich seyn in dem Heiligen Israels. 41, 14: so fürchte dich nicht, du Würmlein Jakob, du armer Haufe Israels, ich helfe dir, spricht der Herr, dein Erlöser, der Heilige in Israel. 48, 17—18: so spricht der Herr, dein Erlöser, der Heilige in Israel: ich bin der Herr, dein Gott, der dich leh-

ret, was nützlich ist, und leitet dich auf dem Wege, den du gehest. O daß du auf meine Gebote merktest, so würde dein Friede seyn wie ein Wasserstrom und deine Gerechtigkeit wie Meereswellen. 49, 7—8: so spricht Jehova, Israels Erlöser, sein Heiliger, zu dem, dessen Leben verachtet ist, der dem Volke Abscheu einflößt, zum Knechte der Tyrannen: Könige werden sehen und aufstehen, Fürsten, die werden niederfallen um Jehova's willen, der treu ist, des Heiligen in Israel willen, der dich erwählete. So spricht Jehova: zur Zeit der Gnade erhöre ich dich, u. s. w. Wahrlich Jehova ist der Heilige in Israel, weil er sich unter ihnen zu erkennen, zu erfahren gibt, weil von ihm Licht, Heil, Leben ausgeht auf sein Volk. — Daß aber hier nicht buchstäblich auf die Wohnung, die Hütte, den Tempel verwiesen wird, das hat seinen Grund in der ganzen prophetischen Anschauungsweise, in welcher ja des Tempels, des Dienstes darin so selten gedacht wird. So bezeugt der Herr ja auch selbst durch diesen seinen Propheten: also spricht der Hohe und Erhabene, der ewiglich wohnet, des Namen heilig ist: die Höhe und das Heiligthum bewohne ich in den Zerschlagenen und Geistgedemüthigten, um zu beleben den Geist der Gedemüthigten, zu beleben das Herz der Zerschlagenen. Und so hat Jesaias selbst den Heiligen Israels erfahren. Ja vor ihm, dem Nahen, Lebendigen, fühlt der Prophet seine ganze Unwürdigkeit, aber Gott offenbart sich als der, welcher versöhnt, heiligt, so daß alle Furcht überwunden ist in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn.

Nach der Bedeutung des Wortes „Heiligkeit", von Gott gebraucht, modificirt sich die Bedeutung dieses Wortes, wenn es von Menschen oder Sachen gebraucht wird. Das Wort „heilig, heiligen" ist das Prädicat, durch welches das besondere Verhältniß Israels zu seinem Gott dargestellt wird. (Ex. 19, 6. 22, 31. 28, 2 und 4. 29, 6.

30, 25. 31, 14—15. 39, 30. 40, 9 und 13. Lev. 10, 10. 11, 44—45. 19, 2. 20, 26. 21, 6—8. u. s. w.) Man bestimmt gewöhnlich den Begriff so: heiligen heißt absondern von aller Berührung des Gemeinen, Irdischen; man führt dafür Stellen an wie Lev. 20, 26: darum sollt ihr mir heilig seyn, denn ich, der Herr, bin heilig, der euch abgesondert hat von den Völkern, daß ihr mein wäret. Es liegt allerdings der Begriff des Absonderns in diesem Worte, aber dieses ist nur die Negation; das Positive ist, wie die eben angeführte Stelle ausdrücklich sagt: ihr sollt mein seyn.

Wäre Jehova ein Gedankenbild, wäre seine Erkenntniß und sein Dienst etwas von Menschen Erdachtes, Erfundenes, dann könnte das dem Herrn Heiligen nichts Anderes seyn, als ein Absondern, Ausscheiden, also etwas, was der Mensch thut; nun ist aber Jehova der Lebendige, er wohnet unter Israel, er nahet sich seinem Volke, er theilt sich mit; daher ist das Heiligen noch etwas ganz Anderes, es ist das Aufnehmen in seine Gemeinschaft, es ist Theilhaftigwerden seines Lichtes und seines Lebens. So wird denn auch viel öfterer gesagt: ich bin der Herr, der euch heiliget, oder: ich bin der Herr, euer Gott, oder: ich wohne unter euch, als es heißt: sondert euch ab von den Völkern. So gleich bei dem Staatsgrundgesetze (Ex. 19, 4—6.): ihr habt gesehen, was ich den Aegyptern gethan habe, und wie ich euch getragen habe auf Adlersflügeln und habe euch zu mir gebracht. Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigenthum seyn vor allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein. Und sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk seyn. Lev. 11, 44—45: denn ich bin der Herr, euer Gott, darum sollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig seyd, denn ich bin heilig. Und sollt euere Seelen nicht verunreinigen an irgend einem kriechenden Thiere, das auf Erden schleicht. Denn ich bin der Herr, der euch

aus Aegypten geführet hat, daß ich euer Gott sey; darum sollt ihr heilig seyn, denn ich bin heilig. Lev. 19, 2. 20, 7—8. 22, 32. Num. 15, 40. 16, 5—7. Deut. 7, 6. 28, 9—10. Deut. 26, 17—19.

So wird es auch parallel gestellt, Gott heiligen und ihn als den Nahen, Wahrhaftigen, als den Trost und Helfer Israels erkennen. Num. 20, 12: Darum, daß ihr nicht gehorsam gewesen seyd; darum, daß ihr mir nicht geglaubet habt, meinen Namen zu heiligen vor den Kindern Israel, sollt ihr das Volk nicht in das Land bringen.

Wir wollen übrigens nicht leugnen, daß קִדֵּשׁ mit seinen Ableitungen zuweilen in weiterem Sinne gebraucht wird, überhaupt nur zu etwas absondern; die äußersten Ausläufer wären dann קְדֵשָׁה, קָדֵשׁ und מִקְדָּשׁ (Jes. 16, 12.). Sehen wir etwas tiefer ein auf das Verhältniß der Oekonomie des alten Testaments zu der des neuen Testaments, so erklärt sich aus der Bedeutung des Wortes „heilig" eine sonst sehr auffallende Erscheinung in dem Gebrauche dieses Wortes. So oft und bestimmt nämlich dem Volke Israel gesagt wird: ihr sollt ein heiliges Volk seyn dem Herrn, ihr sollt heilige Leute seyn vor dem Herrn, so selten kömmt dieses Prädicat von dem Volke oder von einem Einzelnen aus dem Volke in der Geschichte vor, so daß nun das Volk oder die einzelne Person in einem Zeitpunkte des geschichtlichen Verlaufes als heilig bezeichnet würde. Das Wort „heilig" steht freilich sehr oft in der lutherischen Uebersetzung der Psalmen, es findet sich aber im Hebräischen dann immer, mit Ausnahme von Psalm 16, 3. 34, 10. 89, 6—8. das Wort חָסִיד. Im neuen Testament ist dagegen die Heiligen, die Geheiligten, die ganz gewöhnliche Bezeichnung der Christen; sie werden so angeredet, es wird vorausgesetzt, sie sind die Heiligen (Röm. 1, 7. 8, 27. 12, 13. 15, 25. 26. 31. 16, 2. 15. Ephes. 1, 1. 15. 18. 2, 19. 3, 8. 18. 4, 12. 5, 3. 6, 18. u. s. w.). Ja es war die Offenbarung

Gottes in Israel ein Kommen und Wohnen des Herrn, ein Mittheilen, und doch blieb diese Offenbarung Schatten und Bild, und der Weg ins Heiligthum war noch nicht geoffenbart. Christus aber ist der Hohepriester der zukünftigen Güter, durch Christum haben wir Freudigkeit und Zugang in das Heilige. In Christo ist die Gnade und Wahrheit geworden, das Leben, das ewig ist, ist erschienen, und so werden denn mit Recht, die Christo angehören, die Heiligen genannt.

Mit der aufgestellten Bedeutung des Wortes „heilig" von Menschen oder Sachen gebraucht: mit Gott in Gemeinschaft getreten, seines Lichtes und Lebens theilhaftig, stimmt auch der Gebrauch dieses Wortes, wenn die Engel heilig genannt werden (Matth. 25, 31. Luk. 9, 26.) und besonders, wenn der Geist Gottes, wie er den Menschen gegeben, wie er in Christo über alles Fleisch ist ausgegossen, immer der heilige Geist genannt wird.

Eine auffallende Erscheinung im Gebrauche des Wortes „heilig" ist noch folgende: so oft dieses Wort im alten Testamente von Jehova gebraucht wird, so selten kömmt dasselbe im neuen Testamente von Gott gebraucht vor. Mit Ausnahme von 1 Petr. 1, 16., wo eine Stelle des alten Testaments citirt wird, und Joh. 17, 7. und Offenb. 4, 8. findet es sich nicht im neuen Testamente. Statt der Bezeichnung Jehova, der Heilige Israels, welche Alles in sich schließt, was Gott seinem Volke offenbart hatte, hat das Volk des neuen Bundes den großen, lieblichen Namen: Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi; dieser Name ist הקבה des neuen Testaments. Jesaias, der Evangelist des alten Testaments, der vor allen Anderen zu zeugen hatte von der Gnade und Wahrheit, die in Christo werden sollte, sah den Herrn sitzen auf einem sehr hohen und erhabenen Throne und hörte den Gesang der Seraphim: heilig, heilig, heilig, ist der Herr Zebaoth, die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll, und Johannes, der

Prophet des neuen Testaments, dem Jesus Christus die Offenbarung kund machte, die er von seinem Vater empfangen hatte, sah ein ähnliches Gesicht und hörte dasselbe τρισάγιον. — „Danach sahe ich und siehe, eine „Thür ward aufgethan im Himmel und die erste Stimme, „die ich gehöret hatte mit mir reden als eine Posaune, „die sprach: steig' herauf, ich will dir zeigen, was nach „diesem geschehen wird. Und alsobald war ich im Geiste. „Und siehe, ein Stuhl ward gesetzt im Himmel und auf „dem Stuhl saß einer. Und der da saß, war gleich an„zusehen als der Stein Jaspis und Sardis, und ein „Regenbogen war um den Stuhl, gleich anzusehen wie „ein Smaragd. Und um den Stuhl waren 24 Stühle „und auf den Stühlen saßen 24 Aelteste, mit weißen „Kleidern angethan, und hatten auf ihren Häuptern gül„dene Kronen. Und von dem Stuhle gingen aus Blitze, „Donner und Stimmen und sieben Fackeln mit Feuer „brannten vor dem Stuhle, welches sind die sieben Gei„ster Gottes. Und vor dem Stuhle war ein gläsern „Meer, gleich dem Krystall, und mitten im Stuhl und um „den Stuhl vier Lebendige voll Augen vorne und hinten. „Und das erste Lebendige war gleich einem Löwen und „das andere Lebendige war gleich einem Kalbe und das „dritte hatte ein Angesicht wie ein Mensch und das vierte „Lebendige gleich einem fliegenden Adler. Und ein jeg„liches der Lebendigen hatte sechs Flügel umher und waren „inwendig voll Augen und hatten keine Ruhe Tag und „Nacht und sprachen: heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr, „der Allmächtige, der da war und der da ist und der da „kömmt. Und die vier Lebendigen gaben Preis und Ehre „und Dank dem, der auf dem Stuhle saß, der da lebet von „Ewigkeit zu Ewigkeit, und fielen nieder die 24 Aeltesten „vor dem, der auf dem Stuhle saß, und beteten an den, der „da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, und warfen ihre Kro„nen vor den Stuhl und sprachen: Herr, du bist würdig

„zu nehmen Preis und Ehre und Kraft; denn du hast „alle Dinge geschaffen und durch deinen Willen haben „sie das Wesen und sind geschaffen." — Gott erscheint hier als der, um dessen Thron her der Bogen der Gnade gesetzt ist, Menschenkinder sind die Nächsten um seinen Thron; die 24 Aeltesten sind offenbar Menschen und sie haben Kronen auf ihren Häuptern, sie sitzen auf Stühlen. Freilich als das heilig, heilig, heilig erschallet, ist der Gekrönten Wort und Geberde das Zeugniß der tiefsten Demuth; aber die Offenbarung Gottes an sich, der Herr, der allmächtige Gott, getragen von den vier Lebendigen, umgeben von den 24 Aeltesten, ist Zeugniß von dem, der sich nahet, der in Gemeinschaft getreten ist, der aus seiner Lichtes- und Lebensfülle mitgetheilt und sündige Menschenkinder zu Erstlingen seiner Creaturen gemacht hat. — Viel mehr tritt dieses noch im folgenden Kapitel, welches den zweiten Act dieses Gesichtes enthält, hervor. Das Lamm Gottes erscheint mitten im Stuhle, wie es erwürgt war; es nimmt das versiegelte Buch, nun singen die vier Lebendigen, die 24 Aeltesten das neue Lied: „du bist würdig zu nehmen das „Buch und aufzuthun seine Siegel, denn du bist erwürget und hast uns unsern Gott erkauft mit deinem Blute „aus allerlei Geschlecht und Zungen und Volk und Heiden und hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht und wir werden Könige seyn auf Erden."

Da der Herr sein Werk an dem Saamen Abraham's anhebt, indem er es zu seinem Eigenthum erkauft, tritt das Wort „heilig", von Gott gebraucht, in die Geschichte ein; wie sich Gott seinem Volke naht in der Hütte, so heißt er der Heilige, die Stätte seiner Offenbarung trägt den Namen Heiligthum; der Prophet, welcher vor allen der Bote des zukünftigen Heiles ist, schaut den Herrn, hört das Loblied der Seraphim, schildert Gott als den Heiligen in Israel; Israel soll ein heilig

Volk seyn seinem Gott, denn Gott wohnet unter ihnen; als der Schatten vergangen, das wahre Wesen erschienen ist, da werden die Glieder des neuen Bundes die Heiligen; Johannes, der Prophet des neuen Testaments, schaut den Herrn als den Heiligen, er ist getragen von den Lebendigen, umgeben von den 24 Aeltesten, Menschenkinder sind die Nächsten an seinem Throne und alle Creatur Gottes lobt ihn und das Lamm. Ist da nicht die Heiligkeit Gottes in das ganze Werk Gottes verflochten und zwar als der Träger des Ganzen? Ist da nicht die Heiligkeit Gottes die Sonne, und seine Güte, Treue, Gerechtigkeit nur die einzelnen Strahlen?

Und gewiß die heilige Geschichte ist der Commentar zu den Worten der göttlichen Offenbarung; was Gott von seinem Wesen bezeugt, wird uns erst verständlich, wenn es als Thatsache in die Geschichte tritt, wie es erst dann heißt: Gott ist geoffenbart im Fleische, als der Eingeborne des Vaters, der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, als eine geschichtliche Person unter den Menschen gewandelt hat. —

Recensionen.

1.

Praktischer Commentar über die Propheten des alten Bundes mit exegetischen und kritischen Anmerkungen von D. Friedrich Wilhelm Carl Umbreit. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 4 Bände. 1. Bd. Jesaja 1842; 2. verb. und verm. Auflage 1846; 2. Bd. Jeremia 1842; 3. Bd. Hesekiel 1843; 4. Bd. die kleinen Propheten 1844—1846 in 2 Theilen.

Indem dieser Commentar, dem der Verf. nach mannichfaltigen Vorstudien fünf Jahre seines Lebens gewidmet, vollendet vorliegt, sieht sich der Unterzeichnete dieses Mal besonders veranlaßt, von dem Rechte der Herausgeber dieser Zeitschrift, darin ihre Bücher selbst zur Anzeige zu bringen, wie dieses auch Nitzsch, Ullmann u. A. bisweilen gethan, Gebrauch zu machen. Die theologischen Studien und Kritiken beginnen mit der Erscheinung gegenwärtigen Heftes ihren zwanzigsten Jahrgang. Da nun obiger Commentar nach dem theologischen Charakter, der ihm eingeprägt ist, der Richtung dieser Zeitschrift nicht zufällig angehört, sondern aus ihrem Geiste und Wesen recht eigentlich herausgewachsen ist, wie dieses auch die Worte in der Vorrede (S. VIII.) zu erkennen geben, wo es heißt: „soll ich zuletzt meinen

dogmatischen Standpunkt bezeichnen, so mag man ihn den der theologischen Studien und Kritiken vorläufig nennen", so wird man es nicht unpassend finden, wenn der Unterzeichnete als Mitherausgeber dieses Journales und Verfasser eines Werkes, das nicht bloß theologische Studien und Kritiken aufweist, sondern in seiner besondern Weise die theologischen Studien und Kritiken zu repräsentiren behauptet, dieses Heft mit einer Selbstanzeige dergestalt bevorwortet, daß er nur daran erinnert, wie das Ansehen seines Commentares über die Propheten in Wirklichkeit jenem voraus gezeichneten Standpunkte auf dem Grunde der theologischen Studien und Kritiken entspreche. Dazu wird es nöthig seyn, jenen Grund von Neuem zu besichtigen und einen Rückblick auf die Entstehung gegenwärtiger Zeitschrift zu werfen, die nun wohl die Probe glücklich bestanden, daß sie keine planlose, sondern in der Entwickelung der neuen Theologie dieses Jahrhunderts eine nothwendige gewesen. Einige subjective Bekenntnisse in Bezug auf das Verhältniß der beiden Redactoren der Zeitschrift, weil sie Ursprung und Richtung derselben erklären, wird man gestatten müssen.

Die innere Geschichte der Freundschaft der beiden Redactoren gehört nicht vor das Publicum, obgleich ohne ihren rein-menschlichen Ursprung, der zunächst gar nicht in einem gleichen theologischen Systeme bedingt war, die theologischen Studien und Kritiken schwerlich da seyn würden, wenigstens gewiß nicht so, wie sie jetzt vorliegen. Als ich, von Göttingen nach Heidelberg berufen, im Herbste 1820 mit Ullmann, der damals gerade seine akademische Laufbahn begonnen, zusammentraf und seine erste persönliche Bekanntschaft machte, fand ich ihn mit der Ausarbeitung seiner Schrift, die Unechtheit des zweiten Briefes Petri zu erweisen, beschäftigt; ich brachte ihm meine eben frisch gedruckte Erklärung des hohen

Liebes mit. Wer mit oberflächlichem Blicke die Außenseite der schriftstellerischen Erstlingsversuche der beiden Freunde betrachtet haben würde — der Unterzeichnete hatte kurz vorher schon den Prediger Salomo für unecht erklärt —, möchte schwerlich die „Sündlosigkeit Jesu" und „den Knecht Gottes" im ersten Hefte der Studien 1828 vorausgesagt haben. Aber innerlich sah es doch anders aus. Beide Freunde waren zwar als Kritiker von Eichhorn in die litterärische Welt eingeführt und ermunternd begrüßt worden, aber die negirende Kritik hatte in ihrem Herzen keine Wurzel. Ullmann hatte schon seinen Beruf, mit selbstforschendem Blicke in die Quellen der christlichen Kirchengeschichte zu dringen, in sich erkannt, und besonders Neander trat ihm als Führer entgegen. Als Zögling der heidelberger Universität hatte er bei Creuzer den Tiefsinn der Deutung der Symbole der Religionen der alten Welt eingesogen, zu den Füßen von Daub Ehrfurcht vor dem Ernste und der Macht der theologischen Speculation gelernt und sich von dem milden Lichte der heiligen Mystik des einzigen Abegg durchstrahlen lassen; in Schwarz war ihm das Bild eines demüthigfrommen, bescheidenen Theologen und Menschen vor Augen getreten. Aber unser Freund hatte auch in Tübingen studirt und dort den wohlgefügten Bau der ehernen Schutzmauer um den alten Supernaturalismus zu bewundern Gelegenheit gehabt; der Grundstein des Systemes, der strenge Inspirationsbegriff der Concordienformel mit seiner unabweisbaren petitio principii, war ihm freilich schon damals verdächtig geworden; während er dort theologische Vorlesungen hörte, las er doch Schleiermacher, und als er 1819 sich einen Sommer in Berlin aufhielt und diesem außerordentlichen Manne nahe kam, seine Predigten und Vorlesungen hörte, dabei an Neanders wahrhaft neuem Leben, an seinem innigfrommen und doch freien Sinne sich erquickte und mit

de Wette, dem eifrigen Lehrer mit dem „reinen und herrlichen Wahrheitssinne und dem ernsten und strengen theologischen Charakter", wie seinen Collegen Schleiermacher in der Dedication seines Lukas gezeichnet, ein festes Freundschaftsband knüpfte, da war der Bruch mit dem alten Supernaturalismus unvermeidlich geschehen. — In demselben Sommer lebte der, welcher ein Jahr darauf sein College und Freund werden sollte, in Wien, wohin ihn die Liebe zur persischen Litteratur und der unwiderstehliche Drang nach der persönlichen Bekanntschaft ihres geistvollsten Beförderers, von Hammer's, des Verfassers „der schönen Redekünste der Perser" getrieben; er schwelgte in dem Blüthendufte seiner belebenden und belehrenden Freundschaft, schrieb auf der K. K. Hofbibliothek einen Abschnitt aus Mirchond's Geschichtswerk ab, studirte Meninski's türkische Grammatik unter Leitung eines Armeniers und widmete die freien Stunden der reichen Natur und Kunst der herrlichen Kaiserstadt. Von theologischen Studien und Kritiken war damals nicht die Rede, sondern von Hafis und Sadi, von Firdusi und Dschami, aber ohne Theologie war er dennoch nicht; seine erste exegetische Schrift, die Uebersetzung und Erklärung des Predigers Salomo's, die er zwar drucken ließ, um ein Buch herauszugeben, aber aus innerer Nöthigung seines Gemüthes verfaßte, war bereits erschienen, und der Grundton jenes Buches: „Alles ist eitel unter der Sonne", womit alle Theologie anfangen muß, wenn sie die Sonne nicht vergöttern soll, sondern über sie in den Himmel der Himmel hinaufdringen will, tönte ihm nie lebendiger, als in jener Zeit, wo ihn das Getöse der großen Welt umwogte, wie er sich denn auch nie wieder so protestantisch-still erbaute wie in jener kleinen Kirche, zu der kein Glockengeläute rief. Will man ihn aber über sein damaliges theologisches Glaubensbekenntniß examiniren, so bekennt er offen,

daß er von Göttingen den eichhorn'schen Rationalismus mitgenommen, ohne daß sich derselbe aber in ihm consequent vollzogen gehabt hätte; er lag ihm im Kopfe, aber nicht im Herzen, das einen lebendigen Gott nicht entbehren konnte und Wunder suchte, wenn sie der Kopf bestreiten und wegleugnen wollte. Psychologisch merkwürdig mag es aber seyn, daß er dieses System, das eigentlich die Frömmigkeit an ihn gebracht, die Pietät gegen seinen berühmten Lehrer und väterlichen Freund, den liebenswürdigen Greis mit dem grauen Haupte, der faltenlosen Stirne und dem klaren, harmlos-blauen Auge, und das schon in seiner Vaterstadt Gotha, wo es ihm zuerst in der schärfsten und ehrwürdigsten Persönlichkeit, in Löffler, überwältigend entgegengetreten, gegen seinen berühmten Nachfolger D. Bretschneider, als er bei ihm das Candidatenexamen bestand, rückhaltslos darlegte, während immer ein gewisser Widerspruch dagegen sich in seinem Geheimsten und Innersten regte. In diesem Zwiespalte leuchtete ihm auf dem Gebiete der Theologie ein Stern des Trostes, der ihm in der Verbindung der orientalischen und theologischen Studien ein Leitstern wurde; es war Herder, der nie genug zu schätzende und vielverkannte. Wenn er ihn las, vergaß er die Wörter Rationalismus und Supernaturalismus, die besonders seit dem harmsischen Thesenstreit einem immer in die Ohren gellten. Sah er auch in ihm den Gegensatz nicht scharf genug gelöst, und zerfloß ihm der unausweichbare Streit in einem orientalischen Dufte, so sah er doch zu einem Himmel voll heiliger Poesie empor und schaute den Regenbogen der Versöhnung in sieben heiligen Farben glänzen. Als er von Wien nach Göttingen zurückgekehrt war, trieb er vorzugsweise orientalische Studien, ließ sein hohes Lied drucken und hielt in zwei Semestern Vorlesungen über die salomonischen Schriften und den Jesaja. In diesem letzten Jahre, wo er in Göttingen lebte, wurde er durch einen

seiner lautersten und edelsten Freunde, der nicht Theolog, sondern Jurist war, aber von einem religiösen Tiefsinn und Ernste, wie er selten gefunden wird, Einen, von dem das Wort von Platen gilt, das sich auf Schubert bezieht: „Einen wahren Frommen fand ich" — seinen Namen nenne ich nicht geradezu, weil er es nicht gerne sehen würde, aber er steht im dritten Hefte der Studien des vorigen Jahrgangs gedruckt — in die romantische Schule zuerst eingeführt, da er den Namen Tiek in den Vorlesungen von Bouterwek, die er wegen ihrer feinen Abrundung sonst gerne besuchte, nicht ein einziges Mal hatte nennen hören. In dem mystischen Helldunkel der grünen Waldeinsamkeit wollten ihm nun vollends die weißen Wände des rationalistischen Lehrgebäudes nicht mehr gefallen, und er ward durch die Poesie mehr in die Tiefe getrieben. Diese Stimmung war auch für sein Leben entscheidend, daß er den göttinger Wall, wo er in einem bereits gesicherten akademischen Verhältnisse die Erholungsgänge nach der Arbeit behaglich hätte fortsetzen können, mit dem heidelberger Schlosse vertauschte, das ihn, von einem romantischen Lichte umleuchtet, unwiderstehlich anzog, als der Ruf nach der schönsten Universität Deutschlands an ihn erging. In dieser inneren Verfassung langte er an dem Orte seiner neuen Bestimmung an. Er hatte für das erste Semester vorzugsweise linguistische Vorlesungen angekündigt; als ihm aber Schlosser auf einem Spaziergange in seiner Weise zurief: „damit können Sie hier nichts ausrichten", entschloß er sich noch nachträglich, nachdem das Semester schon begonnen, den Propheten Jesaja zu erklären. Diese äußere Anregung war entscheidend für seine innere bestimmtere Erfassung der biblisch-orientalischen, insonderheit exegetischen Richtung. Es wurde ihm bald klar, daß der reine Orientalist, der den Weg von Kosegarten, Freitag u. A. wählen wolle, den Koran eigentlich

mehr lesen müsse, als das alte und neue Testament und dazu hatte er zuviel Sinn für die Theologie, der besonders im Umgange mit seinem bald gefundenen Freunde genährt wurde. Als wir uns fanden, standen wir im Ganzen auf einem gleichen Standpunkte theologischer Entwickelung und Betrachtung der Gegenwart. Er mochte, wenn man so will, etwas supernaturalistischer gesinnt seyn, bei mir machten sich noch mehr rationalistische Elemente geltend, aber wir förderten uns gegenseitig und vertrugen uns gut, weil wir nicht mit Worten stritten, sondern uns gegenseitig ins Herz sehen ließen. Darin aber waren wir eins, daß uns weder Reinhard noch Röhr helfen könne, obschon wir auch darin uns vollkommen verstanden, daß man jede die wissenschaftliche Consequenz personificirende Persönlichkeit in ihrer Ehrenhaftigkeit müsse gewähren lassen, wie diese Gesinnung auch Ullmann bei einem spätern wichtigen und unangenehmen Vorfall in Halle, kurz nach seiner Berufung dahin, freimüthig und praktisch bewiesen, und wie wir ihn kennen, können wir versichern, daß er auch jetzt noch die damals veröffentlichte Schrift zum Schutze der Rationalisten auf dem Lehrstuhle nicht verleugnet. Wir gingen indessen unsern ruhigen Gang; er arbeitete still an seinem Gregor von Nazianz, sein Freund versenkte sich ganz in den Hiob. Indessen bewegte uns doch der vossisch-creuzer'sche Streit gewaltig, denn er war uns von dem philologischen Gebiet auf das theologische gerückt. Da erschien Schleiermacher's Dogmatik bald darauf und sie brachte auch auf uns beide eine Epoche machende Wirkung hervor, die fortdauerte und später vorzüglich zur Begründung der theologischen Studien und Kritiken beitrug. Zwar hatten wir die Macht des gewaltigen Redners „über die Religion" schon lebendig erfahren, aber hier nun erschien erst der religiöse Geist in seinem ganzen und vollen specifisch-christlichen, schar-

sen Gepräge, und doch war uns ein weiter, heller Raum gegönnt, des Vaters Haus mit vielen Wohnungen; keine Schul- und Kirchenformel that uns in den Bann. Man hätte meinen sollen, Schleiermacher, den man Herdern als dem Osten wie den Westen in oberflächlicher Betrachtung entgegenzusetzen pflegt, hätte gerade auf mich, der ich vom Oriente hergekommen und den Verfasser des „Geistes der hebräischen Poesie" mit außerordentlicher Liebe umfaßte, keine besondere Einwirkung äußern können, aber es war nicht also. „Gottes ist der Orient und Gottes ist der Occident", heißt es im Koran, und ich nahm Flügel der Morgenröthe und weilte am äußersten Westen. Wie Herder und Schleiermacher zusammengehören, wenn von dem Anfange und der Zustandebringung einer neuen Theologie die Rede, die sich weder von der Symboltheologie, noch von der Schulphilosophie die Norm will geben lassen und doch ihre christliche Gläubigkeit und positive Kirchlichkeit behauptet, darüber hat einst schon Lücke in seiner Hermeneutik (S. 75.) ein eben so wahres als schönes Wort gesagt. — Die Ueberzeugung, daß sich eine solche Theologie, wie sie Herder prophetisch vorhergesehen und angebahnt, in Schleiermacher und Neander in die Erfüllung getreten, auf dem gesammten Gebiete der christlichen Wissenschaft in weiteren Kreisen immer mehr Geltung verschaffen müsse und einem dringend gefühlten Bedürfnisse besonders des jüngeren und anwachsenden Geschlechtes entgegenkomme, hatte sich eben auf das lebhafteste in uns gesteigert, als der nun selige Friedrich Perthes, ein Mann von seltenen Eigenschaften, fromm von Herzen und klar von Blick, dem ich von früher her innigst befreundet war und in den Herbstferien 1825 in meiner Vaterstadt Gotha, wohin er sich von Hamburg zurückgezogen, einen Besuch machte, mir den Antrag zur Herausgabe einer theologischen Zeitschrift, die er verlegen

wolle, stellte. Bei meiner Rückkehr nach Heidelberg setzte ich sogleich meinen Freund davon in Kenntniß, und wir beschlossen, den schon früher öfters besprochenen Plan, eine theologische Zeitschrift gemeinschaftlich herauszugeben, nun in Ausführung zu bringen a). Aber dennoch trat wieder

---

a) Nach jener mündlichen Besprechung erhielt ich von Perthes einen Brief vom 7. December 1825, der den würdigen und hochverdienten Verleger der theol. Studien schön charakterisirt. Einige Hauptstellen sey mir erlaubt hier mitzutheilen.

„Oft habe ich mich in dieser Zeit Ihrer erinnert, da aus mehreren Gegenden des Vaterlandes mir verschiedene Kunde kam über die immer sich verstärkenden religiösen Regungen und Strebungen."

„Mehr wie je scheint ersprießlich, daß ein Mittelpunkt sich bilde, wo sich in Eröffnungen durch fromme, ernste Gemüther die Zeichen des Waltens göttlichen Geistes in und durch den Zeitgeist sammeln, und hinwiederum durch öffentliche Mittheilung sich weiter verbreiten."

„Religion und Theologie dürfen nicht getrennt seyn, das religiöse Gefühl nicht von der Erkenntniß, der Glaube nicht von der Wissenschaft. — Wer Drang zur Heiligung besitzt, das Licht des Glaubens hat, der erkennt Gott im Stillhalten — will ein solcher aber sein Licht nicht unter dem Scheffel halten, so muß er vermögen, es leuchten zu lassen in Klarheit der Gedanken und in echtem und vollen Wissen. — Wo also sich sammeln soll, was in der Zeit zur Ausbreitung des Reiches Gottes geschieht, da muß zur gediegenen Weitermittheilung echte theologische Wissenschaft ihren Sitz haben. Dieß erfordert diese unsere Zeit."

„Die Eintheilung einer solchen Zeitschrift scheint sich von selbst anzugeben in Abhandlungen — Kritiken und Anzeigen — Nachrichten."

„Anonymität wäre weder bei den Abhandlungen, Kritiken noch Nachrichten zu gestatten. Wer in dieser Zeit nicht den Muth hat, zur Ehre des Herrn sich preiszugeben, oder nicht vermag, durch den Eifer die Liebe durchdringen zu lassen, der bleibe von diesem Platze."

„Parteiwesen sey verbannt; die Worte: „wer nicht wider mich ist, der ist für mich!" und: „habt Salz bei euch, und habt Frieden unter einander" scheinen mir Alles auszusagen."

eine Verzögerung von einem ganzen Jahre ein, und erst als im Herbste 1826 mich Perthes bei einer abermaligen persönlichen Zusammenkunft mit ihm von Neuem ermuntert hatte, schritten wir ans Werk. Wir traten darüber mit gleichgesinnten Freunden in Bonn in Verbindung a), hatten im Frühling 1827 eine Zusammenkunft in Rüdesheim mit Lücke und Nitzsch und setzten daselbst Zweck und Titel der zu begründenden Zeitschrift fest. Wie wenig wir im Sinne hatten, eine exclusive Richtung zu verfolgen, und wie wir im Geiste des Meisters zu verfahren gedachten, der einen Ruhm darein setzte, keine Schule im beschränkten Sinne gegründet zu haben, geht schlagend daraus hervor, daß wir auch Gieseler, der wahrhaftig kein Schleiermacherianer war, aber ein historisch-gründlicher Forscher und unbefangen-tüchtiger Theolog, zur Mitherausgabe aufforderten, was er auch freundlich annahm, ohne sich vor der Partei zu fürchten, die ihn zu sich rechnete. — Dieses ist die Ent-

---

„Freilich bedarf ein Unternehmen, wie ich es meine, sehr umsichtige Vorbereitung, und nichts darf übereilt werden, aber gewiß ist's dazu an der Zeit. Es würde zur Redaction mehr wie eines Mannes bedürfen. Nutzbar würde ich in mehr wie einer Hinsicht seyn können, da meine Stellung mir das Vertrauen vieler wohlgesinnten Männer erworben hat."

a) Als diese Verhandlungen mit den Freunden in Bonn bereits angeknüpft waren, wäre ich aus ganz eigenthümlichen Gründen dem Unternehmen fast abtrünnig geworden. Aber Ullmann und die Bonner hielten mich fest. Den Ausschlag gab ein Brief von Lücke vom 8. März 1827, in dem mein Freund und einstiger Lehrer in Göttingen (1815) schreibt: „wir können Sie wegen des alttestamentlichen Faches nicht entbehren. Gerade Ihre Richtung darin entspricht der Idee der Zeitschrift. Ich denke, wir geben uns Ostern, in dem letzten Theile der Osterferien, ein Rendezvous am Rhein oder in Frankfurt und berathen die Sache genauer. Mündliche Verhandlung wird Sie dann noch mehr überzeugen, daß wir Sie nicht entbehren können und nicht loslassen dürfen."

stehungsgeschichte der theologischen Studien und Kritiken, bei deren Darstellung, wenn sie eine innere und lebendige seyn sollte, die Auseinandersetzung der persönlichen Verhältnisse der beiden befreundeten Herausgeber unvermeidlich war, weil aus ihrem besonderen theologischen Bildungsgange und ihrer innigsten Befreundung die Zeitschrift, so wie sie geworden, sich nur erklären läßt.

Wir bringen das vom 1. Juni 1827 datirte, von Lücke abgefaßte und von sämmtlichen Herausgebern unterschriebene Ankündigungsprogramm denen, die es vergessen haben, und denen, die es noch gar nicht kennen, hiermit in Erinnerung. Der Vorschlag des gewählten Titels der Zeitschrift ging von Ullmann aus, und es schwebten ihm dabei die ehemaligen heidelberger Studien von Daub und Creuzer vor, die noch jetzt einen guten und schönen Klang in der Litteratur dieses Jahrhunderts haben.

„Diese Zeitschrift hat keinen anderen Zweck, als theils der wahrhaft wissenschaftlichen Forschung, theils der allein darauf beruhenden Kritik zu einem neuen Werkzeug und Förderungsmittel zu dienen. — Die Herausgeber tragen keine Scheu, sich zu dem einfachen biblischen Christenthume zu bekennen, daß sie dasselbe für das wahrhaftige Wort und Heil Gottes halten. Allein eben deßhalb, weil sie in dem Evangelium das Wort der ewigen Wahrheit selbst anerkennen, sind sie fest überzeugt, daß dasselbe als Licht und Leben zugleich nicht weniger unsere Erkenntniß und Wissenschaft, als unsern Glauben in Anspruch nimmt, und daß, so wenig es eine wahrhaft christliche Theologie ohne christlichen Glauben geben kann, eben so sehr eine die edle Gottesgabe der Vernunft und Wissenschaft verachtende Theologie ein Unding ist. Vielmehr halten wir dafür, daß zumal in der evangelischen Kirche, welche nicht weniger durch freie Wissenschaft als lebendigen Glauben geboren ist und besteht, alles wahre

Gedeihen der Theologie davon abhängt, daß sich Glaube und Wissen in ihr befreunden und einander durchdringen, daß aber das wissenschaftliche Element nur in dem Maße fähig ist, sich mit dem religiösen innig zu verbinden, in welchem es, von allen äußeren Fesseln unabhängig, nur dem freien Gesetze der Wahrheit gehorcht, nichts weniger fürchtet, als die Höhen und Tiefen der Erkenntniß, wenn auch durch Zweifel der Weg dahin führen sollte, nichts so sehr aber scheuet und flieht, als auf der einen Seite die Knechtschaft des Buchstabens und aller falschen Autorität, und auf der anderen die Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit des schwärmerischen Geistes."

„Durch dieses offene Bekenntniß glauben die Herausgeber ihr Unternehmen überhaupt bei allen denen rechtfertigen zu können, welche mit ihnen der Meinung sind, daß es in keiner Zeit, am wenigsten aber in der unsrigen, der wahren Vermittelungen zu viele geben könne. Es mangelt in unserer Kirche nicht an theologischen Zeitschriften, und fast müßten wir den Vorwurf fürchten, daß wir die große Zahl derselben unnützer Weise vermehren: allein, wenn es auch jetzt selbst an solchen theologischen Zeitschriften nicht fehlt, welche mit der unsrigen im Allgemeinen denselben Zweck haben, so glauben wir doch, in der uns bekannt gewordenen Stimmung befreundeter Theologen Grund zu der Hoffnung zu finden, daß unserer Zeitschrift, besonders wegen mancher ihrer Eigenthümlichkeiten neben den übrigen noch ein bescheidener Platz werde aufbehalten seyn."

„Unsere Zeitschrift will keiner der geltenden Parteien angehören, noch weniger darauf ausgehen, eine neue zu bilden. Vielmehr will sie, obgleich nicht ohne bestimmte Farbe und Charakter, vor allen Dingen bestrebt seyn, unter den Parteiungen der Zeit den freien Standpunkt zu gewinnen, worauf es möglich ist, das Gute und Wahre der verschiedenen Richtungen der neueren Theologie aufzu-

finden und zur Anerkenntniß zu bringen; ihr höchstes Ziel und ihr innigster Wunsch ist, gleich weit entfernt von eklektischer Verwirrung des Verschiedenen, wie von der Eitelkeit willkürlicher Vermittelung, durch treues Festhalten an dem positiven Grunde in der heiligen Schrift, durch freie und gewissenhafte, so historische wie philosophische Forschung, so wie durch Ausübung einer Kritik, welche unparteiisch eben so bescheiden und demüthig, als muthig und ernst das Wahre und Gute, wo es sich auch finde, anzuerkennen und zu benutzen weiß, immer mehr Vereinigungspunkte unter den Streitenden auszumitteln, wodurch es der evangelischen Kirche möglich wird, der wahren lebendigen Einheit ihrer Theologie immer mehr bewußt und froh zu werden. In Beziehung auf diese offenherzige Darlegung des Zweckes und Charakters unserer Zeitschrift tragen wir kein Bedenken, alle diejenigen Theologen unserer Kirche zum Beitritte einzuladen, welche bei freiester Mannichfaltigkeit der Gaben und Ansichten sich in jenem theologischen Grundbekenntnisse mit uns gerne vereinigen."

Daß diese Ankündigung der neuen Zeitschrift bescheiden gewesen und ohne vieles Geräusch und Gepolter in die Oeffentlichkeit getreten, hätte ihr auch der Feind nicht absprechen können, und daß das darin aufgestellte Glaubensbekenntniß kein künstlich gemachtes, sondern ein in Vieler Herzen lebendiges war, das bewies sogleich die rege Theilnahme der sich zu Beiträgen erbietenden älteren und jüngeren Theologen. Es wurden zwar hie und da die bekannten Vorwürfe von „Unentschiedenheit", die nun, wie sie leer in sich waren, auch im Leeren verhallt sind, vernommen, aber die Zeitschrift, die vor Allem in der Wahrheit wurzelte, trat frisch und frei in das Leben hinaus und bewies sehr bald, daß sie wohl wisse, Entschiedenheit zu behaupten, wo es darauf ankomme, ihr Princip zu bethätigen: Glauben nicht ohne Wissenschaft, und Wis-

senschaft nicht ohne Glauben, und, wie Schleiermacher einst Ullmann zugerufen, Studien nicht ohne Kritiken, und Kritiken nicht ohne Studien. Schon in den ersten Jahrgängen glänzten die Namen der berühmtesten Theologen verschiedener Richtung, wenn diese nur nicht in dem Wahne befangen waren, daß nur im Extreme die Wahrheit liege, aber besonders das heranstrebende jüngere Geschlecht begrüßte die neu geöffnete Bahn, sich auszusprechen, zu versuchen und zu bilden, mit freudiger und thätiger Theilnahme. Ja, das ist es vor Allem, was den theologischen Studien und Kritiken ihr Leben gefristet und ihnen von Jahr zu Jahr eine immer ausgedehntere Verbreitung gesichert, während andere Zeitschriften rechts und links bald wieder verschwunden, wie sie gekommen, daß sie die alte Bundeslade nicht wieder neu machen, aber auch den neuen Tempel nicht in die Luft bauen wollen und, in dem lebendig-biblischen Glauben wurzelnd und in dem Lichte der freien Wissenschaft wachsend, sich einen jugendlichen Charakter bis dahin bewahrt haben, indem sie, immerfort in der Entwickelung begriffen, das Endziel der neuen Theologie, die noch keine fertige ist, redlich und aufrichtig suchen. — So wuchs denn unsere Pflanze, begossen von dem Segen des Himmels, genährt von den Kräften gläubiger Wissenschaft in ihrer unversiegbaren Fülle, gedeihlich empor und ward zu einem starken, reich verzweigten Baume zwanzigjährigen Alters, der den Stürmen der Zeit bis jetzt getrotzt und noch nicht das Ansehen hat, daß er verdorren werde.

Indem der Unterzeichnete die günstige Gelegenheit ergriffen, an Geist und Wesen der theologischen Studien und Kritiken von Neuem zu erinnern, und dabei seinen eigenen Bildungsgang, der in die Geschichte derselben verflochten, offen zu verzeichnen veranlaßt war, hat er den Beurtheilern seines Werkes über die Propheten den Maßstab in die Hand geben wollen, nach dem sie nur

allein gerecht und wahr über ihn richten können. So weit ihm Kritiken seines Commentares zur Kenntniß gekommen, hat er keine Ursache, sich über Ungerechtigkeit oder wohl gar über Böswilligkeit der Recensenten zu beschweren. Er ist ja überdieß schon über die Jahre, wo einen angehenden Schriftsteller, der sich erst sein Lebensverhältniß zu gründen und seine wissenschaftliche Stellung zu erobern hat, eine Recension glücklich oder unglücklich machen könnte, längst hinaus. Im Gegentheile, man hat mit ermunternder Freundlichkeit das Werk gleich beim Anfange seines Erscheinens begrüßt und dem Verfasser Muth gegeben, es zu vollenden. Indem er dieses sagt, wird es nothwendig seyn, zu bemerken, daß er bei dem angestrengtesten Bemühen, sich selbst kennen zu lernen, am wenigsten die Eitelkeit in sich gefunden; er ist dazu zu stolz. Aber entrüsten kann ihn jeder ungerechte Tadel, sey er gegen Andere, oder gegen ihn selbst gerichtet, so wie ihm das umgekehrte Urtheil das Gefühl einer höheren Freude gibt. Daher nennt er hier besonders zwei Namen, die bei zwei von einem ganz verschiedenen theologischen Standpunkte ausgehenden Kritiken ehrenwerth unterzeichnet sind, Delitzsch und Reuß, mit aufrichtigem Danke. Beide gründlich gebildete und ernst forschende Männer haben nicht von dem Verfasser gefordert, was er nicht leisten wollte und konnte, sondern sein Werk aus sich selbst kritisch construirt, wodurch seine Tugenden und Fehler in ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit in das Licht der gerechten Beurtheilung treten. Eine solche Recension ist freilich eine Kunst, eine sittliche und eine ästhetische; sie beruht auf der Gabe der Selbstentäußerung in Wahrheit und Liebe, wie sie einst Goethe in der Musterrecension über die Gedichte von Voß bewiesen. Aber ein öffentliches Wort, das in der evangelischen Kirchenzeitung den Commentar über die Propheten gerichtet, möge um des Gegensatzes und der Sache willen hier ge-

nauer besprochen werden, besonders aber auch aus dem Grunde, weil sich daran der aufgestellte Satz, daß der Commentar aus dem Geiste der theologischen Studien und Kritiken hervorgegangen, in dem entscheidendsten concreten Falle am einleuchtendsten wird bewahrheiten lassen. Der Unterzeichnete wird dieses um so eher thun dürfen, da, wer jene Beurtheilung gelesen, nicht wird sagen können, daß der Verfasser Ursache gehabt, sich persönlich verletzt zu fühlen, denn er wird mit Anstand und Würde behandelt und ihm sogar das Lob zugesprochen, „daß durch denselben ein heilsamer Anstoß gegeben worden, welcher wohl geeignet gewesen, Manchen auf die arge Verwahrlosung des eigentlich theologischen Elementes in der alttestamentlichen Exegese aufmerksam zu machen." Auch gehört er nicht zu den Schreiern des Tages, die die evangelische Kirchenzeitung als den theologischen Sündenbock, der in die Wüste geschickt werden müsse, zu schelten nicht aufhören, sondern er erkennt ihre Nothwendigkeit und ihren Werth in der Krisis unserer Zeit mit Freuden an, aber er kann deßhalb den Herausgeber nicht wie den Nasi im Tempel Hesekiel's betrachten. Der Unterzeichnete hat nie seine persönliche Bekanntschaft gemacht und steht auch in keiner brieflichen Berührung mit ihm, aber er erlaubt sich im Namen Vieler, die ihn wahrlich nicht verdammen, aber auch gegen seine Fehler nicht blind sind, den aufrichtig gemeinten Rath zu geben, das Beiwort evangelisch recht genau anzusehen. So ist es jedenfalls nicht evangelisch, wenn der Recensent am Schlusse ausruft: „möchte es doch dem verehrten Verfasser unter Gottes Beistand immer mehr gelingen, frei zu werden von den Fesseln des Zeitgeistes!" Der Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung liebt sonst keine hohlen Redensarten und faßt die Dinge und Verhältnisse scharf ins Auge. Was nennt er im Bestimmtesten Zeitgeist in seiner Zeitung? —

Doch wohl atheistisches und pantheistisches Gelüste, Rehabilitation des Fleisches. Ist davon in der Auslegung der Propheten nur irgend etwas zu verspüren? — Im Gegentheile hätte der Recensent mit Gerechtigkeit hervorkehren sollen, daß in dem praktischen Theile des Commentares der Verfasser keine Gelegenheit habe vorübergehen lassen, jenem Zeitgeiste mit Macht entgegenzutreten, um den persönlich-heiligen Gott, der als Geist richtet alles Fleisch und ein verzehrendes Feuer dem unbußfertigen Sünder, aber ein beseligendes Licht dem, der sich mit wahrer Reue bekehrt, mit den Worten der Propheten wie mit eigenen in die Herzen hineinzudonnern. Und betrachten wir vor Allem unsere Christologie: gibt sie etwa den jüdischen Messias, den weltlichen Fürsten, den Helden des Krieges? — Steigt nicht mittelst der einfachsten Erklärung des Textes das himmlische Bild des Fürsten des Friedens empor, des Gottessohnes und Menschensohnes, deß Name Wunder, Rather, Gottheld, ewiger Vater, der ein stets sich mehrendes Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe gründet, das in unvergänglicher Herrlichkeit alle Völker der Erde in sich versammelt? — Und ist dieser Sohn und Herr nicht auch Knecht Gottes, schuldlos leidend anstatt der Schuldigen und sein Leben dahingebend für die Sünder, rechtfertigend durch seine Gerechtigkeit Viele und erlösend durch seinen Tod? — Ist dieser König aus Jesse's Stamm, das Panier, nach dem die Heiden fragen, geboren nach Micha in dem kleinen Bethlehem, der Sprosse, der nach Sacharja arm und demüthig auf einem Esel nach Jerusalem reitet, obschon er die Doppelkrone des Königthums und Hohenpriesterthums trägt, und, von seinem Volke durchbohrt, dann aber unter den bittersten Thränen der Reue betrauert, seine Herrschaft beginnt, vor der die Welt der widerspenstigen Heiden in Ohnmacht niedersinkt — ist dieser Messias nicht Christus Jesus? — der histo-

rische Christus? — und habe ich mich nicht gegen die poetisch-prophetische Idealisirung auf das entschiedenste ausgesprochen? — Hier kann also der Ausleger unmöglich „in den Fesseln des Zeitgeistes" liegen. Die evangelische Kirchenzeitung muß also damit etwas Anderes meinen, was auch nicht schwer zu finden ist. Sie sieht das Trug-licht ohne Zweifel auf dem Wege, wie der Ausleger zu jenem theologischen und christologischen Ergebnisse gekommen ist, in seiner wissenschaftlichen Verfahrungsweise; hier wittert sie Rationalismus. Was liegt mir an dem Namen? — Vorläufig zugegeben, der Verfasser der Christologie, deren Bedeutung er stets hochgeschätzt, wenn er sich auch gegen ihr Grundprincip erklären mußte, wäre zu dem dogmatisch-christlichen Resultate, in dem wir beide eines sind, auf supernaturalistischem Wege, der Verfasser des praktischen Commentares über die Propheten auf rationalistischem Wege gelangt, sollte man sich darüber nicht eher freuen, statt darüber zu schelten, stände denn nicht dieses Resultat, auf das es ja doch eigentlich nur ankömmt, desto fester, so recht zur Beschämung eben des „Zeitgeistes" oder des Rationalismus, der über die Kluft zwischen dem alten und neuen Testamente nicht hinauskömmt, weil er in jenem nur einen weltlichen Messias und keinen leidenden Erlöser findet und in diesem dann sich wundern muß, wie Jesus von Nazareth zu diesem letzteren Begriffe gelangt sey? — Aber der Weg, den der Unterzeichnete gegangen, ist auch gar nicht der des Rationalismus, so wenig er sich dieses Namens schämen würde, den praktisch-tüchtige Christen, die man an ihren Früchten erkennt, getragen und noch tragen. Der Rationalist betrachtet die Weissagung als eine Folge, um es recht schlicht und einfach zu sagen, der Begeisterung der Seele; denn Gott ist nach der Consequenz seines Systems transmundan, und was der Prophet Geist Gottes nennt, ist nur ein durch die Idee von Gott gesteigertes,

poetisch erregtes Selbstbewußtseyn; die Propheten sind ehrwürdige Sittenlehrer und Poeten. Aber das ist der Standpunkt des Commentares nicht, auch nicht der Schrift über den Knecht Gottes, wo sich der Verfasser über diesen Punkt schon bestimmt ausgesprochen. Er braucht das Wort Begeisterung, weil es vielfach in der Welt als eine falsche Münze cursirt, überhaupt nicht gerne, und wo es in seinen Propheten vorkommen mag, ist es entweder in einem anderen Sinne zu nehmen, oder es ist dem Verfasser aus Anbequemung und Gewöhnung entschlüpft. Die Propheten sind freilich Begeisterte, oder, wie er lieber, um Mißverstand zu vermeiden, sich ausdrücken möchte, Begeistete, aber nicht durch und aus sich selbst, sondern wahrhaft, nicht in orientalischer Redeweise, und wirklich durch den Geist Gottes. Aber der Geist Gottes, der sich ihnen mittheilt, erfaßt sie nicht dergestalt, daß er ihr individuelles Selbstbewußtseyn gänzlich auslöschte und sie, so zu sagen, magisch nöthigte, die fernsten Dinge und zufälligsten Ereignisse zu wahrsagen, was die Behauptung der Christologie Hengstenberg's ist, sondern er schließt sich naturgemäß an die Denkgesetze und Denkoperation der Schauenden an; das Uebernatürliche, mit Schleiermacher zu reden, muß auch hier ein Natürliches werden. Deßhalb sind wir weit entfernt, die Seher, wie sie mit Recht genannt werden, an die Logik des reflectirenden Denkens zu fesseln; in der Verbindung des Geistes Gottes mit dem Geiste der Propheten liegt ein unergründliches Geheimniß, eine mystische Tiefe, die unausschöpfbar ist. Aber da wir bei der Beurtheilung dieses Punktes an die gegebenen Weissagungen gewiesen sind, so habe ich auch nicht Eine finden können, welche die Weissagung zur Vorhersagung im Sinne der hengstenbergischen Christologie machte, und ich stimme über das Verhältniß von Weissagung und Vorhersagung im Wesentlichen mit Nitzsch im Systeme der christlichen Lehre

(S. 90. d. 5. Aufl.). Immer erscheinen die Propheten, wo sie in die Ferne blicken und historische Dinge verkünden, an die geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart gebunden, deren Horizont sie nicht gewaltsam durchbrechen. Selbst die Verkündigung des Messias bedarf in dem ganzen Vollgehalte, der ihr eigen, der geschichtlichen Entwickelung. Doch was streiten wir über diesen Punkt mit dem Verfasser der „Christologie" 1829—1835, da er jetzt selbst bekennt, „wie er damals noch wenig selbständig in die Tiefen des A. T. eingedrungen", und beim 22. Psalme, in dem er nicht mehr eine directe und ausschließliche Beziehung auf Christum, und nicht einmal eine typisch-messianische Weissagung, sondern nur die ideale Person des Gerechten findet, sich also erklärt: „denn wie David sein Bewußtseyn zu dem seines Stammes erweitern konnte, dieß läßt sich sehr gut denken, nicht aber, ohne Störung des Seelenlebens, ein Ueberschwanken von der eigenen Persönlichkeit zu einer anderen." Vgl. Commentar über die Psalmen, B. 2. 1843. S. 7. u. 8. Ebenso heißt es (S. 323.) bei Ps. 40: „die in der älteren Zeit sehr verbreitete direct messianische Erklärung des Ps. hat in der Anführung von V. 7—9. in Hebr. 10, 5 ff. nur ein schwaches Fundament, und Behauptungen, wie die im Anfange seiner Laufbahn von dem Verf. selbst aufgestellte: „es ist keinem Zweifel unterworfen, daß derjenige, welcher die göttliche Auctorität des Briefes an die Hebräer anerkennt, sich für die messianische Erklärung entscheiden muß," verlieren bei gewonnener tieferer Einsicht in die Art und Weise, wie das N. T. und namentlich der Brief an die Hebräer die Aussprüche des A. T. handhabt, alle Bedeutung." So wäre denn Herr D. Hengstenberg als Commentator der Psalmen auf einen Standpunkt gekommen, auf dem ihm die Auctorität des Briefes an die Hebräer bei der Erklärung des A. T. nichts gilt, — ein Bekenntniß,

das bei der systematischen Consequenz des Verfassers viel sagen will — und wenn er sich auf den früheren Standpunkt der Christologie zurück versetzt, so muß der alte Mensch seinen neuen „in den Fesseln des Zeitgeistes" sehen. Aber wir sagen vielmehr: er hat sich jetzt von den Fesseln des Zeitgeistes, wo er die Christologie schrieb, losgemacht, d. i. von den Fesseln der dogmatischen Voraussetzung und Befangenheit, und athmet freier, nicht „in den Fesseln des Zeitgeistes," sondern in der frischen Lebensluft „des Geistes der Zeit," d. i. der fortschreitenden, unbefangen forschenden Wissenschaft. — Aber irren wir nicht, so galt jener Vorwurf auch weniger der Auslegung der Propheten, als vielmehr der Kritik, die der Commentator übt, und hier stimmt er zu viel mit Gesenius, Hitzig, Ewald u. A.; denn er behauptet noch immer, Jes. 40—66. sey unecht. Bei dieser Behauptung muß er freilich auch jetzt noch beharren, und wahrlich nicht aus dogmatischem Vorurtheile gegen dogmatisches Vorurtheil, sondern aus kritischer Gewissenhaftigkeit, und ich meine, Gewissenhaftigkeit müsse man vor Allem vom Christen und Theologen fordern und, wenn man sie bei ihm findet, achten. Aus demselben Grunde, wird man bemerken, erklärt er mit Hengstenberg den zweiten Theil des Sacharja für echt, und gewiß auch nicht aus dogmatischem Vorurtheile, wie die Auslegung dieses Propheten zeigen wird. Gesetzt aber, Jes. 40—66. wäre doch echt, so würde ich das mit Freuden, wenn man mich überzeugte, öffentlich anerkennen und meinen Irrthum eingestehen; doch bis jetzt bin ich noch nicht überzeugt. Hengstenberg sollte sich aber eher freuen, wenn ihm jetzt der Beweis der Unechtheit jenes Stückes geliefert würde; denn wenn er consequent seyn will, so muß er zugeben, „daß es sich doch auch nicht gut denken lasse, wie Jesaja ohne Störung des Seelenlebens den Cyrus habe können gen Babel ziehen sehen." — Sollten diese Erörte-

rungen, die aus keiner Gereiztheit gegen den hochgeschätzten Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung gekommen, ihm gegenüber überflüssige gewesen seyn, nun so muß er den gemachten Vorwurf auf sich sitzen lassen und sich mit Männern trösten, deren ewige Verdienste nur blinder Eifer schmälern kann. Schleiermacher ist dann auch „in den Fesseln des Zeitgeistes" bis zu seinem Tode geblieben, aber er ist in ihnen als frommer Christ selig entschlafen. Aber das, worauf es uns hier allein ankam, ist aus jenen Erörterungen hervorgegangen, daß der neue Commentar über die Propheten aus der Richtung der Theologie hervorgegangen, welche „die theologischen Studien und Kritiken" ins Leben gerufen, die sich in dem Grundbekenntnisse bis diesen Tag behauptet haben: „treues Festhalten an dem positiven Grunde der heiligen Schrift, freie und gewissenhafte, so historische wie philosophische Forschung, Ausübung einer Kritik, welche unparteiisch eben so bescheiden und demüthig, als muthig und ernst das Wahre und Gute, wo es sich auch finde, anzuerkennen und zu benutzen weiß." Diese allseitige Anerkennung des Wahren und Guten, von wo es auch herkomme, ohne Unterschied der Namen und Richtungen, meint der Verfasser besonders in den exegetischen und kritischen Anmerkungen zu dem Commentare bewiesen zu haben. Es hat die Art und Weise seiner Besprechung mit anderen Auslegern und Kritikern ihm aber eine Rüge in einer Zeitschrift zugezogen, deren Herausgeber ihm befreundet ist und der auch aus der unsrigen Gelegenheit gehabt, zu erfahren, wie sehr er ihn zu schätzen wisse; er meint Tholuck's litterärischen Anzeiger. Dort wird ihm in einer ausführlichen, geistreichen Recension seines Commentars Bekomplimentirung der verschiedenen Gelehrten vorgeworfen und die Ermahnung gegeben, den Schein des „lob' du mich, so lob' ich dich," ferne zu halten. Dieses Wort hat dem Unterzeichneten wehe gethan, weil es

doch wenigstens auch den Schein einer sittlichen Anklage enthält, und da es ein öffentliches Wort und nach dem innersten und heiligsten Bewußtseyn des Verf. unbegründet ist, so kann er eine öffentliche Erwiderung nicht zurückhalten, er will es aber mit dem Zeugnisse eines Anderen thun, zu dem er bis jetzt gar kein persönliches Verhältniß hat, der ihn aber gründlich erkannt; er meint eine Stelle in der Recension von Delitzsch in der berliner Zeitschrift, auf die er die Leser getrost verweisen darf. Was kann wohlthuender seyn, als von einem Manne, den man hoch achtet, verstanden zu werden, wenn man von einem anderen, nicht minder geschätzten, in seinem innersten Wesen gänzlich mißverstanden worden! — Aber auch in wissenschaftlicher Beziehung hat es dem Verf. wohlgethan, von Delitzsch in einem Hauptpunkte richtig aufgefaßt worden zu seyn; er betrifft das mehrfach falsch gedeutete Beiwort „praktisch," womit der Commentar in seiner Eigenthümlichkeit auf dem Titel bezeichnet wird. „An die Uebersetzung des prophetischen Textes schließt sich eine zusammenhängende, den Sinn desselben entrollende Paraphrase; die praktischen Bemerkungen, mit denen diese durchwebt ist, zeigen, daß die prophetischen Schriften in Umbreit's Augen nicht bloß Denkmale des Alterthums sind, die man mittelst lebendiger Vergegenwärtigung der Zeit ihres Entstehens zu entziffern hat, sondern zugleich ein ewig gültiges, nie versiegendes Wort Gottes, welches er in das Leben der Gegenwart einzuführen und auf das innere Leben jedes Einzelnen anzuwenden bemüht ist." Dieses Wort möge uns als Text zu einer weiteren Erörterung dienen.

Der Titel des Buches wurde gemacht, als es geworden war, wie es gleich im ersten Theile sich gibt; in der That „geworden"; denn die besondere Weise der exegetischen Behandlung der Propheten ward nicht gesucht und klüglich ausgesonnen, sondern sie drang sich dem Verfasser nach dem Eindrucke, den die Propheten auf ihn

ausübten, von selbst auf; sie war ein unmittelbares Erzeugniß der vollen Hingebung in ihren hohen und erhebenden Geist. Indem nun dieser lebendige Geist mit der ergreifenden Gewalt seiner ewigen Wahrheit den Ausleger erfüllte, blieb ihm freilich das Wort des Propheten nicht als ein fremdes draußen stehen, es ward ihm vielmehr ein inwendiges, das zu einer Auslegung trieb, die von der Einigung zeugte und sich in der Bezeugung dieser Durchdrungenheit frei gehen und gewähren ließ. So ward ihm der hebräische Text das gerade Gegentheil von einer Inschrift des Alterthums, etwa einer phönicischen, die man erklärt. Als ihm nun die Auslegung, wie von selbst entstanden, in dieser Gestalt vor Augen lag und er sie reflectirend betrachtete, ward er der Ueberzeugung, daß sie bei ihrer Veröffentlichung nützen könne, um besonders jüngere, empfängliche, noch vorurtheilsfreie Gemüther mit den alten Propheten, die vor dem Lärme der neuen schwer zu Worte kommen können, zu befreunden. Aber wie sollte er den Commentar nennen und unter welchem Titel ins Publicum einführen? Das Kind mußte doch einen Namen haben. Bloß philologisch-kritisch war der Commentar nicht, obschon er aus einer selbständigen philologischen Forschung hervorgegangen und jahrelange linguistische Beschäftigung mit dem alttestamentlichen Grundtexte voraussetzte; nicht die Hülle und Form des Wortes war Gegenstand der Behandlung, sondern der darin enthaltende Gedanke, aber auch dieser nicht in der gewöhnlichen Weise der Erklärung, wie etwa in dem Commentare von Gesenius über Jesaja, daß der Commentator seine Aufgabe gelöst, wenn er den Sinn deutlich gemacht, wobei es ihm gleichgültig, ob er ihm eine Wahrheit sey, sondern es sprach sich der lebendigste Antheil an der selbst erfahrenen Wahrheit des Gedankens aus, und der unaufhaltbare Drang, ihn in das volle Licht seiner ewigen Gültigkeit zu stellen. Wie sollte der Verf. nun diese Ei-

genschaft des Commentars bezeichnen? — Theologisch? —Aber auch der vorherrschend philologische Commentar über die Propheten wird sich des Anspruchs nicht begeben, daß er doch auch immer ein theologischer sey, nicht minder aus einem theologischen Interesse entstanden und der Theologie dienen wolle. Aber vorzugsweise theologisch? — So etwas läßt sich doch auf kein Titelblatt setzen. Biblisch? — Aber auch biblisch ist jeder, obschon diese Bezeichnung dem einen mehr eignet, als dem anderen, je nachdem der Verf. die Auslegung in ihrer Bewahrheitung mehr aus der Quelle der ganzen heiligen Schrift, als aus sich selbst oder aus einem Anderen, etwa aus Plato oder Aristoteles, oder aus Spinoza oder aus Kant, oder aus Schelling oder aus Hegel schöpft; immer ist jedoch auch dieses Beiwort der Beschaffenheit dem Mißverständnisse ausgesetzt, wie es sich auch bei Olshausen's biblischem Commentar einst gezeigt. Dogmatisch? — Das ist nun aber der gegenwärtige Commentar am allerwenigsten; denn er stellt gar keine dogmatischen Reflexionen an und ist nicht bemüht, seine Ergebnisse an irgend ein dogmatisches System anzuknüpfen und seinen Einklang mit ihm nachzuweisen; er gibt nur unmittelbar die lebendige Dogmatik der Propheten, ohne sie mit einem systematischen Auge zu betrachten und sie in Beziehung zur dogmatischen Wissenschaft zu setzen; ja nicht einmal zum Systeme der neutestamentlichen Lehre, obschon ihm anzuspüren, daß er von keinem Juden geschrieben, sondern von einem Christen aus heiligster Ueberzeugung und von einem Theologen, der sich das Wort gemerkt: „ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Aber er mischt keine Reflexionen ein, wie sie in den verdienstlichen Werken von Delitzsch, Hofmann und Oehler am Orte sind. Auch in dieser Beziehung hat Entstehung und Bestimmung des Commentars die evangelische Kirchenzeitung weniger richtig, Delitzsch dage-

gen viel richtiger gefaßt. — Ethisch? — Diese Benennung würde wenigstens passender als die vorher genannte seyn, da die sittlich-erweckende Kraft der prophetischen Rede besonders und mehr hervorgekehrt ist; aber es ist doch nicht bloß die Weisheit der Propheten ins Licht gestellt, sondern auch ihr Anfang, die Furcht Gottes, fühlbar gemacht, und nicht bloß das „ihr sollt heilig werden," sondern auch das „Ich bin heilig" wird laut genug vernommen. So wäre auch diese Benennung wenigstens eine einseitige gewesen. — Kirchlich? — Allerdings, wenn man den Begriff der Kirche im Gegensatze zur unlebendigen theologischen Wissenschaftlichkeit faßt, der sich gegenwärtig immer mehr verliert. Der Commentar weiß sich im Einklange mit dem Flüssigwerden des biblischen Glaubens in der christlichen Kirche, er ist aus der lebendigen Gemeinschaft des Verfassers mit seiner Kirche hervorgegangen und knüpft sich in wissenschaftlicher Lebendigkeit an das kirchliche Bewußtseyn erregend und fördernd an, so daß er auch in dieser Beziehung den Zusammenhang mit der Theologie der Studien und Kritiken beurkundet, die besonders von Schleiermacher und Neander den Anstoß empfangen. Aber kirchlich durfte er ihn nicht nennen, wenn er nicht Anstoß erregen wollte bei Solchen, denen er nach ihrem streng-kirchlichen Begriffe eben nicht kirchlich ist. Nun denn erbaulich? — Der Commentar ist aus dem Glauben geflossen und mag den Glauben vielleicht bauen helfen; aber erbaulich zu seyn, darauf ist er in dem ganzen Tone nicht berechnet, und eine im Ausdrucke wohlgemeinte Berechnung liegt immer in der Schrift, die Jemand zur Erbauung schreibt. — Aber populär? — Insofern populär dem Gelehrten gegenüber gesetzt wird, erschiene diese Bezeichnung für die Form des Commentares gerechtfertigt; denn die Auslegung entfaltet sich rein für sich, ohne alle Berührung mit der Gelehrsamkeit, und ist gar nicht bemüht, sich als eine aus gelehrter

Forschung entsprungene auszuweisen. In dieser Hinsicht ist sie für den Gebrauch der Laien wohl geeignet, indem ich unter diesen nicht bloß die Nichtgeistlichen, sondern auch die Ungelehrten unter den Nichtgeistlichen verstehe. Aber die Laien als Ungelehrte theilen sich wieder in Gebildete und Ungebildete, und für die letzteren eignet sich der Ton und Ausdruck des Vortrags auf keinen Fall; im Gegentheile, der Vortrag ist so beschaffen, daß er selbst nicht allen denen, die sich zu den Gebildeten rechnen, munden mag, und es ist nicht zu erwarten, daß er sich unter den Gebildeten überhaupt Popularität verschaffen werde. Viele werden namentlich an der orientalisch-bildlichen Darstellungsweise, die freilich keine gesuchte, sondern eine dem Verf. gebotene und natürliche war, Anstoß nehmen. Ueberdieß erscheint der Commentar mit einer gelehrt-wissenschaftlichen Grundlage unter dem Texte so zusammengewachsen, daß diejenigen, welche sich den Commentar nach dem Aushängeschilde „populär" verschrieben, wider ihren Willen und Nutzen die unbrauchbare Hälfte hätten mit in Kauf nehmen müssen. Und so wäre auch diese Bezeichnung eine mindestens täuschende gewesen. So fand der Verf. bei dieser angestellten Ueberlegung kein Wort, das seinem Commentare nach Sinn und Wesen desselben, um seine Beschaffenheit zu bezeichnen, vollkommen angemessen gewesen wäre. Der Rath lag nahe, die Tonleiter der theologischen Begriffe ganz zu verlassen und den Commentar einen poetischen zu nennen; denn die Propheten seyen ja doch nur Poeten und der Verf. rühme sich ja, auf dem Wege Herder's fortgegangen zu seyn; er habe überdieß von früherher nur schon allzuviel Poesie in das alte Testament hineingetragen, und er sey stark im Idealisiren und Herderisiren; oder, da er ja das hohe Lied einst ästhetisch erklärt, so könne er, wenn ihm poetisch nicht anständig und vielleicht anmaßlich erscheine, dafür jenes Beiwort auf den Titel setzen. „Aber

die Propheten sind ihrem Wesen nach keine Poeten, wenn sie auch in der Form der Poesie geredet haben, sondern die ältesten praktischen Theologen im Dienste des Einen lebendigen und heiligen Gottes, und als solche möchte ich ihr erneuertes Studium gerade den jüngsten Verkündigern des göttlichen Wortes besonders empfohlen haben" (Vorr. S. VII.). Also praktisch schien mir das rechte und einzig mögliche Beiwort der Beschaffenheit für meinen Commentar, das sich mir auch unmittelbar ohne alle Reflexion, die ich erst jetzt anstelle, von selbst aufdrang; denn wie die Propheten praktisch sind, so ist es auch ihre Auslegung. Sie geben keine abgezogene Weisheit der Schule und kommen nicht aus einer solchen her, sondern sie sind im Leben gebildet, stehen im Leben und greifen handelnd mit den Thaten des lebendigen Wortes ins Leben ein. Ihr Ausleger aber betrachtet sie nicht bloß, erklärt und deutet sie, bewundert sie höchstens, sondern er einigt sich mit ihnen und redet aus ihnen. Praktisch steht dem Theoretischen entgegen, aber eben nur in der praktischen Aeußerung und Entwickelung; denn es setzt das Theoretische gewöhnlich voraus, oder wenn es genialisch-praktisch oder unmittelbar thätig-praktisch hervortritt, wendet es sich später zur theoretischen Betrachtung; es findet in der Regel zwischen Beidem eine Wechselbeziehung statt. Im theologischen Bereiche wird praktisch bisweilen mit homiletisch vermengt, und dieses würde für unseren Commentar wieder gar nicht passen; denn um Predigttexte aus den Propheten herausfinden zu lernen und aus einzelnen Stellen unmittelbaren Gewinn für die Kanzel zu ziehen, dazu ist er auch nicht geschrieben, so wenig er an die Homilien des Chrysostomus erinnert. Auch das Technischfördernde wird öfters mit dem Praktischen verwechselt; in diesem Sinne ist der Commentar gerade das umgekehrte Ding von einem praktischen. Er erspart dem, der ihn benutzt, keine Mühe und Arbeit, daß er

Trivialitäten abhandelte, die schon hundertmal gesagt sind, einen Auszug aus bekannten Schriften gäbe, die Wörterbücher von Gesenius und Winer excerpirte, oder bei jeder grammatischen Form Gesenius und Ewald citirte u. dgl., sondern er will namentlich auch den angehenden Exegeten nöthigen, selbst thätig zu seyn; und so ist er denn freilich auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete wieder praktisch, gerade dadurch, daß er dem Praktischen, wie es leider mit dem Unwissenschaftlichen häufig identificirt wird, scharf entgegentritt. Diese Bemerkung führt uns zur Betrachtung der unter dem Texte der Auslegung befindlichen exegetischen und kritischen Besprechungen einzelner, besonders schwieriger Stellen. Und in dieser Beziehung möchte der Commentar in seiner eigenthümlichen Form sich noch ganz besonders praktisch erweisen, weil er dem rein praktischen Theologen zur Anschauung bringt, wie er sich mit der Theorie der Wissenschaft im Zusammenhange zu erhalten habe, den Theoretiker aber erinnert, die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschung an den lebendigen Geist der Kirche anzuknüpfen, was gerade unsere vorherrschend praktische Zeit zu verlangen scheint. Nachdem ich meine Erklärung festgestellt, drängte es mich, auch andere Ausleger zu vergleichen und mich mit ihnen auseinander zu setzen, bald die Beistimmung des Einen oder Anderen bezeugend, bald den Widerspruch beleuchtend, mit möglichster Selbstentäußerung, weil ich lieber ganz meinen eigenen Weg gegangen, wie es auch Ewald zu thun pflegt. „Aber gerade weil jener vorzügliche Ausleger diesen Weg gegangen, hielt ich es doch für nützlich, wenn besonders jüngere Exegeten auch in die neueste Litteratur eingeführt und zunächst in unsere Zeit gestellt würden, um etwa beiläufig Freude an dem Sinne zu finden, den ich mir zusprechen darf, in der Beurtheilung verschiedener Erklärungen gerecht, milde und einfach zu verfahren". (Vorr. z. Hesekiel,

S. XIII). Diese Einfachheit wird man sowohl in der kritischen Behandlung des Textes, in der niederen, wie in der höheren, als auch in der eigentlichen Exegese wahrnehmen. Vor Allem habe ich die schlichte Wahrheit stets im Sinne gehabt und ihrem mir heiligen Gebote vielfach den Ruhm der Originalität zum Opfer gebracht, was bei der Eitelkeit und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur nicht so leicht ist, als man denkt. Einfälle liebe ich in der Gesellschaft, aber nicht am Schreibepulte. Hätte ich mich von der Phantasie, wie sie mir Gott gegeben, wollen leiten lassen, Hypothesen zu spinnen, Conjecturen zu machen und sogenannte neue Erklärungen zu erfinden, es wäre mir ein Leichtes gewesen, die glänzendsten Raketen aufsteigen zu lassen und die alten, ehrwürdigen Prophetengestalten mit einem modernen Brillantfeuer zu umspielen, das die Augen hätte blenden sollen. Aber der christliche Theolog soll auch auf dem Gebiete der Auslegung das erste Gebot seines Meisters: „entäußere dich selbst!" stets vor Augen und im Herzen haben. Daher habe ich auch eine Erklärung, wenn sie ein Anderer schon begründet, so aufgeführt, als hätte sie mir dieser erst eingegeben, und es ist wunderlich, wenn ein Recensent, ich weiß nicht wo, bemerkt, daß ich in der Auslegung des Jesaja öfters Gesenius beitrete; „beitrete"? Als wenn ich die Erklärungen, wo dieses der Fall, nicht selbst hätte finden können, wie es aber überhaupt gar nicht so ist, wenn man nicht einen oberflächlichen Blick in mein Buch hineinwirft; denn ich stimme vielleicht eben so oft mit Ewald, aber auch ohne von ihm abhängig zu seyn. Wenn ich auf die vielgesuchte Priorität erpicht wäre, so könnte ich in einem anderen Sinne, als ich es hier thue, erwähnen, daß ich zweimal über Jesaja Vorlesungen gehalten und die Erklärung der meisten Stellen schon so festgesetzt, wie sie jetzt gedruckt sind, ehe der Commentar von Gesenius, den ich 1822 in dem hei-

delberger Jahrbüchern der Litteratur mit aller Anerkennung, aber freimüthig ausführlich besprochen, erschienen war. Es sollte sich Einer einmal die geistreiche Arbeit vornehmen, zusammenzurechnen, wie viele Erklärungen, um nur in der neueren Zeit stehen zu bleiben, Rosenmüller von Döderlein und Dathe, de Wette von Rosenmüller, Gesenius von de Wette u. s. w. angenommen! — „Ueberlieferung ist Gnade," sagt Goethe, und selbst er wäre ohne Lessing und Winkelmann, Sophokles und Shakespeare bei aller Originalität auch nicht dagewesen.

So hat denn unser Commentar über die Propheten in dieser äußerlich von einander abgesonderten und doch innerlich wohl zusammengehörigen Form praktischer Auslegung und exegetisch-kritischer Erklärung nach seiner Bestimmung bei der Veröffentlichung den besonderen Zweck, das religiös-sittliche und theologisch-wissenschaftliche Interesse gleichmäßig in Anspruch zu nehmen. Gott hat das Werk mit seinem Segen begleitet, und Ihm allein gebührt am Schlusse desselben mein Dank. Das, was gut an dem Werke, gehört dem Geiste der Propheten, der mich berührte und erhob, und das wird bleiben und Frucht tragen; das, was schlecht daran, kommt allein auf Rechnung des Verfassers und wird verwehen, wie die Spreu vor dem Winde. Die bald nöthig gewordene neue Auflage des Commentares über Jesaja, der freilich am meisten von allen Propheten gelesen zu werden pflegt, beweist, daß der befolgte Plan des Buches kein verunglückter gewesen. Es sind schon viele Commentare geschrieben worden, und es werden noch viele geschrieben werden, aber jeder Ausleger merke sich das Wort des Apostels: „es ist Ein Geist, aber es gibt verschiedene Gaben."

F. W. C. Umbreit.

2.

1. Theorie des Cultus der evangelischen Kirche. Von D. Th. Kliefoth, Prediger zu Ludwigslust in Mecklenburg-Schwerin. — Parchim und Ludwigslust, Verlag der Hinstorff'schen Hofbuchhandlung. 1844.

2. Ueber das Wesen des protestantischen Cultus. Eine theologische Untersuchung von D. E. Lüdemann, ordentl. Professor der Theologie. (Einladungsschrift zur dritten Secularfeier des Todestages Luther's.)

„Ein Buch ist eine Pflanze, welche aus dem Boden der Geschichte hervorwächst; und in dem Maße nur, als es dieses ist, wird es einen Samen tragen, der in die Geschichte zurückfällt." Schon in dieser Aeußerung, mit welcher das unter Nr. 1. anzuzeigende Buch anfängt, liegt ausgesprochen, daß dasselbe einen innern, sittlichen Entstehungsgrund hat, daß es sich als ein dienendes Glied in die Entwickelung der Wissenschaft, hier der Wissenschaft des Cultus, hineinstellen will. Der Herr Verf. befriedigt, wie er erklärt, mit der Entwerfung seiner Schrift zunächst ein persönliches Bedürfniß. Er suchte sich selbst klar zu machen, was er als Diener des Cultus sey und thue. — Weit entfernt, daß hierdurch eine unwissenschaftliche, subjective Arbeit entstanden ist, erscheint dieser innere Drang die wissenschaftliche Schärfe und Bestimmtheit vielmehr befördernd, ja schlechthin herausfordernd. Denn wodurch soll sich der Einzelne über seine Stellung zu irgend einem Lebensgebiete klar werden, als dadurch, daß er das adäquateste Wissen desselben zu ge-

winnen strebt, nur diesem Erkannten sein bisheriges Meinen, Schwanken, Zweifeln und unklares Thun unterwirft? Dieselbe Besonnenheit, aus welcher nach der Seite der persönlichen Beziehung das Buch entsprossen ist, bewährt sich auch nach der Seite der sachlichen Begründung. Der Verf. fragt sich nach der gegenwärtigen Stellung des Gegenstandes, den seine Schrift behandelt. Die Antwort ist (S. 2.): „Wie im Dogma, so haben wir im Cultus ein theilweise Ausgelebtes hinter uns; das Neue aber, welches wir im Cultus vor uns haben, kann nicht ohne lebendigen Zusammenhang mit dem Alten seyn. Das Alte neu zu machen, ist die Mission unserer Zeit, auch was den Cultus betrifft. Darum liegt für den Cultus Heil weder in dem ungeschichtlichen Wege eines überprotestantischen Zurückdrängens auf die Schrift, noch in dem ebenso ungeschichtlichen Wege einer Plane machenden Theorie. Als Aufgabe der Zeit erscheint, was der ererbte Cultus sey, nicht bloß geschichtlich und nach seiner Aeußerlichkeit, sondern nach seinem Wesen zu erkennen, die Lebensmächte, aus denen er erwuchs, die Gedanken, die er in seinen Formen verwirklicht, die Zwecke, die er in ihnen verfolgt hat, begrifflich zu erfassen" (S. 1—9.).

Die Schrift von D. Kliefoth stellt sich demnach eine ähnliche Aufgabe, wie sie Schleiermacher für die Dogmatik sich vorgezeichnet hat. Anknüpfung an das Ueberkommene, Begreifen desselben und darin Vorherdeutung auf die künftige Gestaltung, sey diese eine völlige Aenderung der bisherigen oder nur eine Modification. — In einer andern Weise ergibt sich für D. Lüdemann die Aufgabe. Ihm ist die protestantische Kirche in ihren Reformbestrebungen ganz besonders auf ihren Cultus hingewiesen. Sie darf nicht ruhen, bis hier ein befriedigendes Resultat gewonnen ist (S. 7.). Es handelt sich (S. 9.) vor allen Dingen um ein „klares und sicheres

Bewußtseyn der wahren Gestalt des Cultus im Gegensatze zu seiner wirklichen. Ein Bild ihres Cultus muß der protestantischen Kirche vorschweben, worin sie ihn rein und frei von seinen empirischen Gebrechen und Mängeln, in seiner normalen Gestalt und damit in der vollen Herrlichkeit und Schöne erblickt, in der er die Sehnsucht der Gemüther nach sich erweckt und das Ausgeschlossenseyn von ihm als ein bitteres, tödtendes Darben empfinden läßt."

Wir haben hier, klar ausgesprochen, die beiden möglichen Auffassungen des Cultus, die geschichtliche und die speculative, ein Gegensatz, der freilich das Element des Wissenschaftlichen auch im ersten Gliede keineswegs ausschließt. Dieser Gegensatz liegt in der geschichtlichen Entwickelung des Protestantismus selbst begründet. Er liegt in dem Schwanken der Reformatoren über die Principien des Cultus; Luther hatte bekanntlich ein Bild des Cultus entworfen, dessen Princip die Gemeinschaft der Gläubigen war; er trug aber das Bewußtseyn in sich, zu einem solchen Cultus noch nicht die rechten Leute zu haben. Ihm gestaltete sich demnach für die Wirklichkeit der Cultus nach zwei Seiten hin, nach der pädagogischen und nach der historischen. Er wollte durch den Cultus predigen und lehren, und zugleich mit möglichster Bewahrung der Ueberlieferung dabei zu Werke gehen. Für die Gegenwart sind nun zwei Behandlungsarten möglich: entweder man entwirft die Theorie des Cultus nach dem Principe der priesterlichen Gemeinde, oder man construirt den Cultus, wie er sich geschichtlich hervorgebildet, in dieser Construction sowohl kritisch wie weissagend verfahrend. Die erstere Verfahrungsart hat den Schein einer Repristination, den Schein des Katholisirens, obwohl sie in der That eine Sache der Zukunft ist und den Begriff des Katholischen, des Allgemeinen, nicht in den Klerus, sondern in die Gemeinde verlegt. Die zweite

Verfahrungsart trägt den Schein einer Beschränktheit an sich, einer bloßen Technik und Anweisung, obwohl sie in der That das Amt hat, gerade durch wissenschaftliche Darstellung den Besitz der Gegenwart in das klarste Bewußtseyn zu rufen und auf diese wahrhaft organische Weise die Zukunft herbeizuführen. Auf das bestimmteste muß sich gegen etwaige Mißachtung der letztern Methode erklärt werden, indem nur durch treue Bearbeitung in geschichtlich-wissenschaftlichem Geiste eine wahre Orientirung im Gebiete des Cultus zu Stande kommen kann, indem insbesondere für die Praxis vor Allem die richtige Benutzung und Reinigung der vorhandenen Elemente erstrebt werden muß.

Eine solche nicht bloß treue, sondern zugleich auch scharfe, mit Wenigem vielsagende, den Stoff mit bestimmtester Klarheit des Gedankens beherrschende Darstellung bietet uns D. Kliefoth in seiner Theorie des Cultus dar. Es ließ sich dieß von einem solchen Verfasser erwarten. Sein Stoff theilt sich ihm in den Begriff, in die Gliederung, in die Construction des Cultus. Denn er sieht zuerst, wie aus Christo dasjenige Thun seiner Gemeine entspringt, welches der Cultus heißt; er fragt weiter, wie und nach welchen Gesetzen dieses Thun sich zu einer bestimmten Mannichfaltigkeit einzelner Thätigkeiten differenzirt, endlich sucht er nach den Grundgedanken und Grundfäden, nach und an welchen diese verschiedenen Thätigkeiten sich zu dem organischen Ganzen, welches der Cultus ist, verbinden (S. 11.). Der erste Abschnitt, der Begriff des Cultus, entwickelt sich in der Untersuchung, wie aus Christo die Kirche, aus der Kirche die Gemeinde, aus der Gemeinde der Cultus wird. Die Kirche erscheint sowohl als das Werk Christi, der gekommen ist, in der gottentfremdeten Welt dem Göttlichen wieder eine Stätte zu bereiten, als auch als die Summe derer, welche mit der von Christo allein

ihnen verliehenen Kraft an ihrer Reinigung und Heiligung selbstthätig arbeiten. Sie entfaltet ihr Leben, indem die Glieder der Kirche Christum darstellen, was aber zugleich ein von Christo Zeugen ist; je nachdem dasselbe auf die Welt oder auf die Gläubigen gerichtet ist, entsteht die missionirende oder die bauende Thätigkeit der Kirche. Diese Thätigkeit macht nun die Kirche zu einer gemeinsamen, und so hört sie auf, nur die atomistische Summe ihrer Glieder zu seyn, und wird, über den Einzelnen sich erhebend, die objective geschichtliche Macht, welche ihre Erscheinung in den Symbolen, Kirchengesetzen, Kircheninstituten hat und mit diesen ihre einzelnen Glieder beherrschend umschließt. Doch hat die Kirche ihre Existenz nur in ihren einzelnen Gliedern; und damit, daß sie, um die Thätigkeit ihrer Glieder zu einer gemeinsamen zu machen, sich die Gestalt eines ethischen Organismus gibt, tritt sie in die Erscheinung und damit unter die Gesetze historischer Entwickelung und damit wieder in die Bedingtheit durch Zeit und Raum. So entsteht die Gemeinde. Das Mittelglied zwischen Kirche und Gemeinde ist Landeskirche; sie selbst aber, die Gemeinde, ist ein Mittelglied zwischen der Kirche und ihren einzelnen Gliedern. Die Thätigkeiten der Kirche wiederholen sich auch in der Gemeinde; wie dort, ist auch hier eine Seite gegen die Welt gekehrt, die andere aus der Welt sich herausnehmend und sich erbauend zum Tempel Christi. Die bauende Thätigkeit einer Gemeinde, so weit sie eine gemeinsame geworden, ist der Cultus. Das den Cultus bildende Thun ist zugleich ein Werk Christi und ein Werk der Gemeinde; der Cultus ist nicht bloß von der Gemeinde beschaffte, sondern ebenso sehr an der Gemeinde geschehende Thätigkeit. Er erbaut sich aber immer auf dem Grunde des Glaubens; der Unbekehrte ist von der Theilnahme am Cultus ausgeschlossen; auch dient dieser nicht dazu, um sich zu erbauen, sondern wechselsweise Andere bauen

und von Andern gebaut werden, ist der Sinn des Cultus (S. 15—52.). —

Wir machen hier einen Halt. Unschwer wird es sich erkennen lassen, daß nach der berührten Darstellung das Wesen des Cultus vornehmlich von seiner ethischen Seite aufgefaßt ist. Der Verf. legt das Hauptgewicht auf das Thun, zerlegt und construirt dieses Thun, wie es als ein Thun der Gemeinschaft erscheint. Und zwar insbesondere nach jener Beziehung hin, inwiefern durch dieses Thun das Leben der Gemeinde sich vollzieht und entfaltet. — Diese Behandlung greift durch das ganze Buch hindurch. — Niemand wird leugnen, daß es eine durchaus berechtigte und nothwendige Behandlung ist; Jedermann wird sich freuen, daß diese Seite der Betrachtung in vorliegender Schrift meisterhaft durchgeführt wird, aber ebenso wird gesagt werden müssen, daß hiermit eben auch nur Eine Seite dargestellt ist, daß die Betrachtung vom specifischen Standpunkte der Religion zurücktritt. Während mehr danach gefragt wird, wie die Thätigkeit des Cultus durch die Adern des Gemeindeleibes hindurchdringt und dessen Gesundheit fördert, ist das Verhältniß der Gemeinde und der einzelnen betenden Seele zu Gott weniger Gegenstand der Untersuchung, als ihre Voraussetzung. Nach der Einen Seite tritt hierdurch freilich das specifisch Christliche mehr hervor, indem unmittelbar von der Erscheinung Christi ausgegangen wird; nach der andern Seite aber wird nicht hervorgehoben, welch ein allgemeines Bedürfniß der Religion durch Christi Eintreten in die Geschichte erfüllt und wie der christliche Cultus hierdurch nicht bloß das Thun einer christlichen Gemeinde, sondern zugleich die Verwirklichung des Begriffes des Betens überhaupt ist. Denn auf den Begriff des Betens stützt sich doch zuletzt die Theorie des Cultus; das Beten ist die Substanz des Cultus; es ist die That der Religion,

und der Cultus erscheint als die ethische Organisation dieser That.

Von dem Standpunkte des Religiösen aus unternimmt D. Lüdemann die Betrachtung über das Wesen des christlichen Cultus. Ausgehend von der allgemeinen Vorstellung, „der protestantische Cultus sey die nur im feierlichen Worte und Symbole sich vollziehende, gemeinsame und öffentliche, dem Bekenntnisse der protestantischen Kirche entsprechende Darstellung der Religion," faßt er zunächst das erste Moment dieser Vorstellung ins Auge und begreift den protestantischen Cultus als feierlich symbolisirende Darstellung der Religion. Er geht auf den Begriff der Religion zurück und hebt hier gerade das Mystische in diesem Begriffe hervor, die Anerkennung des Einen ewigen, absoluten Seyns als des absolut Macht- und Werthvollen, eine Anerkennung, die nur aus einem geheimnißvollen, innern Contacte, einer seelischen Berührung, einem φίλημα ἅγιον des Einen ewigen, absoluten Seyns zu erklären sey. Es ist dem Verf. gerade um den bestimmten Unterschied zwischen dem Religiösen und Sittlichen zu thun, er weist nach, warum in der Religion das Bedürfniß liege, sich nicht allein im sittlichen Lebenszusammenhange, sondern in einer bestimmten Cultusgestalt zu offenbaren. Während also Kliefoth von dem Begriffe der Gemeinde ausgeht, nimmt Lüdemann seinen Ausgangspunkt vom Begriffe der Religion, und, um dieß gleich vorauszunehmen, es wird demnach Niemand wundern, wenn ersterer keine Veranlassung findet, das Kunstelement innerhalb des Cultus besonders zu berücksichtigen, während letzterer, wenn er sich auch nicht näher auf die Betrachtung der Kunstbeziehungen einläßt, doch den Begriff des Symbolischen, so wie den der Andacht ausführlicher behandelt. Auch hier, dünkt es mich, liegt im Begriffe des Gebets das Zusammenschließende. Das Gebet reicht weiter, als das allgemeine religiöse

Gefühl; im Gebet ist dieses schon zur bestimmten That geworden, ohne seines eigenthümlichen Hauches beraubt zu seyn. Das Gebet schließt, wo es in Mitte Mehrerer stattfindet, dieselben zu einer Einheit zusammen, gleichwie es, aus der einzelnen Seele ausströmend, nicht minder eine Beziehung auf Alle hat; denn es ist ja der in Allen identische Lebensgrund, welcher sich in ihm offenbart. Das Gebet schafft also aus einer Mehrheit immer eine Einheit, und zwar eine durch Individualisirung belebte. Der Cultus ist mithin allerdings nicht ein nur Sich-erbauen des Einzelnen, aber auch nicht ein nur wechselseitig Aufeinanderwirken, sondern die Beziehung des Thuns im Cultus auf jenes Eine, ewige, absolute Seyn, wie sie sich im Gebete ausdrückt, hebt diesen Gegensatz des einzelnen Selbst zu den Andern auf; indem ein Jeder sich selbst erbaut, erbaut er auch die Andern. In der That der Gemeinde fällt das Erbauen des Einzelnen wie der Andern, der individuelle Genuß wie das wechselseitige Thun, das Aesthetische wie das Teleologische zusammen. —

Der zweite Hauptabschnitt in der Schrift D. Kliefoth's behandelt die Gliederung des Cultus nach den drei Hauptfragen: 1) wie die Rollen (?) der Thätigkeit unter den Einzelnen vertheilt werden sollen; 2) was im Einzelnen gethan werden, und 3) wann und wo es gethan werden soll. Die Beantwortung dieser Fragen gibt die Abschnitte 1) von den im Cultus thätigen Personen, von den Colenten; 2) von den einfachen den Cultus constituirenden Thätigkeiten, von den Elementen des Cultus; 3) von der Bindung des Cultus an bestimmte Momente — von Zeit und Ort des Cultus.

In der Entwickelung dieser Abschnitte treffen wir auf eine Fülle der schärfsten und förderndsten Sätze. Wo der Verf. hingreift, gibt er uns nicht allein in directer

Beziehung auf den Cultus, sondern, ich möchte sagen, noch viel mehr in Beziehung auf den Kreis der Disciplinen, die er bei seinen Erörterungen berührt, z. B. der Lehre von der Kirchenverfassung, der Homiletik, die übersichtlichsten und gehaltreichsten Winke.

Der Cultus entwickelt sich dem Verf. (S. 56.) aus der unbestimmten Formlosigkeit, in welcher die zusammengekommene Gemeinde gemeinsam handelt, zum fixirten Unterschiede des Gebens und Empfangens. Das rechte Verhältniß, welches im Cultus sämmtliche Glieder gegen einander haben sollen, ist das der Wechselwirkung; die Alteration desselben bringt entweder das hierarchische oder das demokratische hervor (S. 60.). Es wird nachgewiesen, inwiefern der Geistliche ebensowohl Diener der Gemeinde wie Diener Christi ist. Das rechte Verhältniß zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde wird im Cultus und durch denselben dadurch dargestellt und erhalten, daß der Cultus in einem Wechsel der dreifachen Acte besteht, zuerst der Thätigkeiten, in welchen die ganze Gemeinde, den Geistlichen mit eingeschlossen, als zusammen handelnd erscheint, sodann derjenigen, in denen der Geistliche als der Thätige gegenüber der empfangenden Gemeinde auftritt, und zuletzt derjenigen, in denen zwar der Geistliche die Initiative hat, aber auch die Gemeinde als die thätige gegenüber dem empfangenden Geistlichen erscheint (S. 70.).

Dieser Gegensatz von Geben und Nehmen (Empfangen) findet sich nun auch bei D. Lüdemann (S. 22.). Und zwar, sehr bedeutungsvoll, auf der Basis des Begriffes der Andacht. „Die Andacht vollzieht sich", heißt es daselbst, „theils weil in ihr, wie in allem innern und äußern Thun, sich die dem Menschen wesentliche Einheit von Spontaneität und Receptivität geltend macht, theils weil ihre Grundelemente, als sich beziehend auf das absolut Macht- und Werthvolle, absolute Bewunderung und

Genüge sind — wesentlich in einem Wechsel von Geben und Nehmen, indem der Mensch ebensowohl dem, was er für Gott empfindet, Raum gibt, als auch wiederum an Gott als seinem höchsten Gute sich weidet." Der Verf. gewinnt dadurch den Unterschied von Verherrlichung und Genuß Gottes, von Adoration und Contemplation, resp. sacramentlicher Sumption, Opfer und Segnung, Gottesdienst und Erbauung (S. 23. 24.).

Es begegnet uns hier dasselbe, was schon oben als charakteristisch für die beiden Darstellungen angedeutet ist. Derselbe Proceß, der sich für Kliefoth innerhalb des Thuns der Gemeinde ergibt, stellt sich für Lüdemann schon im Wesen der Andacht selbst dar. Wir lernen hieraus, daß eine Anschauung die andere nicht etwa aufhebe, sondern ergänze; wir sehen, wie eine Theorie des Cultus letztlich darauf hinausgehen muß, nachzuweisen, wie die innere Bewegung in der Andacht in dem Thun der Gemeinde sich auspräge, wie die Dialektik der Andacht zur wechselwirkenden Thätigkeit der Gemeinde werde. Auf den ersten Anschein könnte man meinen, es würde hierdurch dem Geistlichen durchaus eine hierarchische Stellung angewiesen, indem die Momente des Göttlichen, die in dem Processe der Andacht vorkommen, natürlich in den Darstellungskreis des Geistlichen fallen. Auch ist nicht zu leugnen, daß aus der Verkennung der Wahrheit dieses Verlaufes, aus der Hypostasirung jener Momente des Göttlichen der heidnische Charakter des Priesters entsprungen ist, ein Charakter, nach welchem der Priester zugleich den Gott darstellt. Aber aus dieser Verirrung schaut zugleich die innere Wahrheit heraus. Denn es darf ja nicht übersehen werden, daß jener Proceß der Andacht, die Berührung des Gottesbewußtseyns und Selbstbewußtseyns, innerhalb des Menschen vorgeht, nicht als seine eigene willkürliche That, sondern nach dem innewohnenden Zuge

des religiösen Lebens selbst. Der Abdruck dieser Bewegung der Andacht, wie sie innerhalb des Menschen als Spontaneität und Receptivität sich erweist, ist eben der Cultus der Gemeinde, und so wird die Gemeinde in ihrem cultusmäßigen Thun zu Einer großen Persönlichkeit. Fragen wir nun hier wieder nach dem Wesen des Gebets, so treffen wir darin die Momente des Gebens und Nehmens verwirklicht. Der Betende gibt sich an Gott hin; er bringt sich dar, seine ganze Existenz tritt er an Gott ab, ebenso aber empfängt er dieselbe wieder, erneuert, verklärt, gefördert; er eignet sich göttliche Lebenskraft an. Es ist gewiß einseitig, mit Ebrard (Vers. e. Liturg. u. s. w. S. 15. Anmerk.) das Beten nur als ein Nehmen aufzufassen, wie es die entgegengesetzte Einseitigkeit bleibt, das Beten nur als Hingabe und Opfer zu betrachten. Stellen wir nun den ganzen Cultus auf die Basis des Gebets (freilich gegen Kliefoth, S. 79.), so ergeben sich uns als die Endpunkte des Cultus, insofern er verwirklichte Darstellung des Gebets ist, die Hingabe an Gott und das Empfangen von Gott; jene ausgedrückt im Altardienste (Lobpreisung Gottes, Sündenbekenntniß, Lection und Credo), dieses im Abendmahlsdienste.

Dieß führt uns weiter zu der Darstellung der Elemente des Cultus, wie sie Kliefoth gibt. Als solche Elemente werden Predigt, Cultushandlungen und Gebet angeführt. Es wird mit Recht als unrichtig erklärt, das Symbol oder die Kunst als ein drittes oder viertes Cultuselement neben die Predigt und die kirchliche Handlung stellen zu wollen. Die Kunst bezieht sich innerhalb des Cultus nie auf den Stoff, immer auf die Form. Ausdrücklich aber verwahrt sich der Verf. (S. 79.) gegen den Versuch, diese Dreiheit von Cultuselementen, Predigt, Cultushandlung und Gebet, auf eine Einheit so zurückzuführen, daß man eines derselben als die Grundlage der

beiden andern ansehen müßte, und kämpft besonders gegen die Ansicht, daß der ganze Cultus Gebet sey. — Ehe wir auf diese Anschauungsweise mit einigen Worten eingehen, überblicken wir den Inhalt dieses Abschnittes. Der Predigt gibt nach allen Seiten folgendes Vierfache ihre Bestimmtheit: „daß die christliche Wahrheit, wie sie in der Gemeinde Gestalt gewonnen hat, der Inhalt der Predigt, daß die Gemeinde selbst die predigende, daß sie selbst auch wieder die hörende ist, und daß sie so thut mit der bestimmten Absicht, sich in Christo zu fördern und zu bauen" (S. 81.). Damit aber die Gemeinde ihr selbstdarstellendes Wort zu einem reinen Zeugnisse von Christo mache, bedarf sie eines Correctivs, an dem sie sich selber und ihre Predigt messe, und dieses Correctiv hat sie an der heiligen Schrift (S. 100.). Im Cultus soll indessen nicht bloß die Schrift reden, denn alsdann müßte man beim bloßen Vorlesen biblischer Abschnitte stehen bleiben, sondern die Gemeine soll reden aus sich und von sich im Lichte der Schrift (S. 103.). So daß man sagen kann: bei einer Predigt, die ist, wie sie seyn soll, hat die Gemeine an der Entstehung und Vollführung der Predigt einen andern, aber eben so vielen Antheil als der Prediger, und je mehr dieser die Predigt zu einer Stimme aus der Gemeinde macht, um so mehr ist auch die Gemeinde an ihr und in ihr mitthätig (S. 104.). — Was nun die Cultushandlung betrifft, so gibt ihr gleichfalls ein Vierfaches ihre Bestimmtheit: „daß Christus und sein Geist der Grund und Inhalt der Cultushandlung, daß die Gemeinde die sie übende und auch wieder der Gegenstand, an welchem sie geübt wird, und daß der Zweck derselben das Erfüllen und Heiligen mit der Kraft des Herrn ist" (S. 105.). Cultushandlungen können nur solche Handlungen seyn, welche von der Gemeinde an Menschen, welche ihre Glieder sind, geschehen, mit der bestimmten Absicht, sie in Christo zu fördern (S. 107.).

Das Princip aber, nach welchem die Gemeinde aus dem Gesammtgebiete dessen, was sie zur Pflege ihrer Glieder thut, Einzelnes aussondert und als fixirte Gemeindehandlung in den Cultus aufnimmt, entspringt aus der Betrachtung der Grundverhältnisse und Hauptwendepunkte des menschlichen Lebens (S. 110.). Solche Hauptwendepunkte sind: 1) die Geburt, 2) der Austritt aus der Kindheit und Heimath in die Welt, 3) die Schließung der Ehe, 4) der Tod. So ergeben sich die Cultushandlungen der Taufe, Confirmation, Copulation und Beerdigung (S. 114.). Alle diese Cultushandlungen sind wesentlich symbolische Handlungen (S. 116.), deren Unangemessenheit und Vieldeutigkeit freilich dazu treibt, an das Zeichen und das Symbol die Formel zu knüpfen (S. 118.). Wenn nun aber diese Handlungen von der Gemeinde ausgehen, so kann sie, wegen der anklebenden Sünde, nicht sicher seyn, ob dieselben Leiter der Kraft Christi oder nicht vielmehr Leiter der ihr (der Gemeinde) noch anklebenden sündigen Trübungen seyn werden (S. 120.). Darum bedarf sie auch für die Cultushandlungen des Correctives, und dieses hat sie an den Sacramenten der Taufe und des Abendmahles (S. 123.), an welche sie der Ergänzung wegen ihre eigenen Cultushandlungen anlehnt (S. 124.).

Als drittes Element im Cultus erscheint das Gebet. Es liegt in der Natur christlichen Lebens, jede That zu beginnen mit einem Gottes Gnade durch Jesum suchenden Bittgebet und sie zu schließen mit einem Dankgebete (S. 134.), wozu noch eine dritte Art des Gebets tritt, das anbefehlende Gebet, welches das von Gott im Leben Gegebene als Gabe Gottes aufnimmt und wieder in seine Hand zurücklegt (S. 135.). Diese drei Formen des Gebetes erscheinen auch im Cultus, ja der Cultus kommt erst durch das Hinzutreten des Gebets zu Predigt und Handlung vollständig zu seiner Idee (S. 136.).

Es liegt aber auch in der Natur der Sache, daß es kein Predigen und keine Cultushandlung ohne Gebet gibt. In den Kreis des anbefehlenden Gebets ist nur das hineinzuziehen, was nicht bloß das einzelne Gemeindeglied in seinen weltlichen Sonderinteressen, sondern zugleich die ganze Gemeinde in ihren christlich-kirchlichen Beziehungen mit ergreift a).

Aus dem Gebete, das im Cultus öffentlich und laut wird, entwickelt sich der Gemeindegesang (S. 141.). Durch den Gemeindegesang ist die Poesie, durch das Singen der Lieder, Gebete und Antiphonieen ist die Musik dem Cultus dienstbar geworden (S. 147.), wobei der Verf. auf das strengste gegen jeden Kunstgenuß protestirt. Die Frage nach dem agendarisch Bestimmten wird im Ganzen zu Gunsten des Fixirten entschieden (S. 144—147.) und zum Schlusse des Abschnitts auf das Gebet des Herrn hingewiesen, welches, wie die Schrift für die Predigt, das Sacrament für die Cultushandlung, so für das Gebet correctiv sey (S. 149.). Der Raum verbietet uns, den folgenden Abschnitt über Zeit und Ort des Cultus näher zu berühren; es spricht sich darin, namentlich was die Architektur betrifft, ein streng protestantischer Geist aus. „Im protestantischen Cultus gibt's wohl ein Predigen von den Dächern, aber nicht ein Predigen durch die Dächer." — „Eine einzige Predigt und ein einziges Kirchenlied voll echt protestantischer Glaubenskraft ist ein bestimmteres und ausdrucksvolleres und darum auch kräf-

a) Der Verf. sagt: „Die Gemeinde bittet und dankt (in ihrem Fürbittengebete) zugleich auch für sich. Sie bittet nicht bloß für die Obrigkeit, sondern auch, daß sie sich christlich gegen die Obrigkeit halten möge; sie bittet nicht bloß, daß Gott die Kranken erhalte, sondern daß er sie ihr erhalte; sie dankt nicht bloß für das dem Geborenen geschenkte Leben, sondern auch für das ihr geschenkte Glied. Und man kann es nur unrichtig nennen, wenn selbst agendarische Formulare das anbefehlende Gebet zu einem bloßen Fürgebete verengen."

tigeres Zeugniß von Christo, als selbst ein cölner Dom" (S. 159.).

Was den eben bezeichneten Abschnitt betrifft, so erheben sich gegen verschiedene Auffassungen in demselben, wie uns scheint, nicht bedeutungslose Gegenreden. Zunächst fragen wir, ob sich zwischen den Hauptabtheilungen, die Kliefoth macht: „Gliederung des Cultus" und „Construction desselben", in der That ein trennender Unterschied ergibt. Die Gliederung des Cultus hat ja nicht etwa nur die zerstreuten Glieder des Cultus aufzuzeigen, sondern sie ist eben dadurch Gliederung, daß sie den Zusammenhang dieser Glieder erweist; nach dieser Seite fällt sie mit dem Begriffe der Construction fast zusammen. Auch wird nicht gezeigt, warum die Elemente des Cultus nur Predigt, Cultushandlungen und Gebet sind, ob dieß in dem inneren Grunde der bauenden Thätigkeit liege, die den Cultus constituirt, oder in der kirchlichen Sitte. Auch hier erscheint uns die Furcht des Verf., den Cultus aus dem Einen Grunde des Gebets herzuleiten, als die Ursache dieses Mangels. Und doch haben wir oben gesehen, daß der Verf. durch die Natur der Sache gedrängt wird, dem Gebete eine specifische Bedeutung beizulegen; er sagt es ausdrücklich, daß der Cultus erst durch das Hinzutreten des Gebets zu Predigt und Handlung vollständig zu seiner Idee komme. S. 141. stoßen wir auf den Satz: „im Gebete werden wir alle drei Formen des Cultus finden; Gesammtthätigkeit der Gemeinde und des Geistlichen, Alleinthätigkeit des Geistlichen Namens der Gemeinde und wechselsweise Thätigkeit des Geistlichen und der Gemeinde." Also sehen wir, wie auch der Verf. die eigenthümliche, den ganzen Cultus durchgreifende Stellung des Gebets anerkennt, eine Stellung, die in dieser Weise weder Predigt noch die heiligen Handlungen theilen. Was, wenn wir nicht irren, den Verf. vorzugsweise abgehalten haben mag, das Gebet in dieser Weise zu behandeln, ist, daß er keinen Grund sieht, wie die übrigen

Theile des Cultus aus dem Gebete hergeleitet werden können, namentlich weist er die Herleitung der Predigt aus dem Gebete ab. In diesem letzteren Punkte müssen wir dem Verf. allerdings Recht geben, und erklären die Darstellung, die wir selbst in unserer Theorie des Cultus (S. 353 f.) gegeben haben, für einseitig, zu systematisch und der Berichtigung bedürftig.

Der Verf. beschreibt die Predigt als vorzugsweise aus der Gemeinde hervorgehend; die Gemeinde predige sich selbst durch den Mund des Geistlichen, wobei freilich nicht übersehen werden dürfe, daß, indem die Gemeinde auch die That Christi sey, der predigende Geistliche zugleich als Organ Christi erscheine. Jede andere Auffassung der Predigt sieht der Verf. als eine missionarische an, nicht aber als eine cultusmäßige; die Predigt, wenn sie nicht eine missionarische seyn soll, hat nicht (nach S. 82. 83.) von Christo zu erzählen, sondern zu bezeugen, was die Gemeinde an Christo hat. Zur Erörterung dieses Betreffs scheinen nun vorzüglich zwei Punkte hervorgehoben werden zu müssen, einmal die Stellung der Predigt zum Cultus überhaupt und sodann das Verhältniß des Missionarischen und Cultusmäßigen zur Predigt. — Was den ersten Punkt betrifft, so streitet die Anschauung, welche die Predigt aus dem Gebete herzuleiten verbietet, nicht minder gegen jene Ansicht, nach welcher die Predigt überhaupt als gleichartig in die Reihe der übrigen Cultuselemente gesetzt wird. Mit der Predigt verhält es sich auf eine eigene Weise. Wir sagen: aller Cultus beruht auf Offenbarung. Derjenige Cultus wird nun, gemäß dem allgemeinen Lebensgesetze, nach welchem, was den Grund als Seele und Bewußtseyn in sich trägt, das Reifste ist, der vollendetste seyn, in welchem der Grund auch zum Bewußtseyn geworden ist. Daraus fließen ihm fortwährend Kräfte seiner Erhaltung zu; daran hat er die stete Norm seiner Erscheinung und Bildung. Diesen

zum Bewußtseyn gewordenen Grund hat der Cultus an seiner Predigt; die Predigt ruht auf der Offenbarung des Wortes, sie ist Bezeugung, Darstellung, man kann es sagen, Fortsetzung dieser Offenbarung; sie gibt jedem Cultus erst sein vollkommenes Recht der Existenz, sie ist die göttliche Legitimation desselben. Indem sie im Cultus selbst erscheint, vom Menschenmunde mitten in der Gemeinde ausgesprochen, erkennen wir die Herablassung dieses ewigen Wortes in unsere Mitte, erfahren seine Immanenz voller Gnade und Wahrheit. Darum darf an dem Sinne des luther'schen Wortes: „kein Gottesdienst ohne Predigt," nichts gemäkelt oder verändert werden, und wenn man in neuerer Zeit mit einer gewissen Verachtung auf das stetige Predigen im protestantischen Cultus hingeblickt hat, so soll zwar nicht geleugnet werden, daß besonders durch die Schuld der Personen dieses Predigen oft in ein subjectives und schales Gerede ausgeartet ist, es soll ferner eben so wenig in Abrede gestellt werden, daß nicht jeder Gottesdienst eine menschliche Rede nöthig hat, aber darauf muß bestanden werden, daß es keinen Gottesdienst ohne Wort Gottes gibt, sey dieses Wort Gottes entweder das einfach wiederholte, oder durch menschliche Rede erweiterte und ausgelegte Wort der Schrift. — Hiermit hängt nun die zweite Frage nach der missionarischen oder cultusmäßigen Stellung der Predigt auf das engste zusammen. Seitdem die Homiletik mehr nach eigentlich theologischen Principien behandelt wird, seitdem erst ist diese Alternative entschiedener hervorgetreten. Palmer gibt der Predigt vorwiegend eine cultusmäßige Unterlage, die neueste Bearbeitung der Homiletik von Ficker eine ausschließlich missionarische. Aber es muß gesagt werden: ist denn für die Predigt dieser Gegensatz wirklich ein so starrer? Die Predigt ist Zeugniß von Christi Erscheinung, von Christi Gnade und Kraft, von Christi Reich. Dieses Zeugniß wird ausge-

sprochen gegenüber der Welt, damit diese zum Reiche Gottes werde, in der gesammelten Gemeinde, damit diese immer mehr wachse in der Erkenntniß Christi, in dem Reichthume der Liebe, in der Ueberwindung der Welt. Es sind dieselben Thatsachen der ewigen Liebe, durch deren Verkündigung das starre Herz gebrochen, das gebrochene befestigt und weiter in seiner Erbauung geführt wird. Wir, die wir schon in der Gemeinde stehen, haben doch jeden Tag von diesen Thatsachen zu leben. Die Missionspredigt hat nicht weitläufige Gründe aufzuzählen, wodurch der in die Sünde und ihr Elend versunkene Mensch zur Ueberzeugung des christlichen Glaubens herübergeleitet werden soll, sondern sie hat das Wort der Sündenvergebung, die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade zu verkündigen, damit dadurch neues Leben gezeugt werde, sie ist Zeugniß. Die Cultuspredigt verkündet auf der Voraussetzung des Glaubens die nämlichen Thatsachen; sie bringt dieselben in Verbindung mit unserem ganzen Lebenskreise; sie zeigt einestheils die Tiefe der Weisheit, die in diesen Thaten Gottes liegt, anderntheils die Weite der Beziehung, welche diese Thaten mit unserem sittlichen Zustande in allen seinen Verzweigungen haben. So ergibt sich denn allerdings auf Grund der Einheit der Substanz eine Verschiedenheit in der Form von Missions- und Cultuspredigt. Diese Verschiedenheit drückt sich vor Allem in der Stellung der Predigt aus innerhalb des Cultus selbst. Wir haben hierüber ein interessantes Zeugniß von Luther. In einer seiner liturgischen Arbeiten äußert er, man müsse im Grunde die Predigt dem eigentlichen Gottesdienste vorangehen lassen. Damit ist die Missionspredigt gemeint. Indem nun in unserem gegenwärtigen Cultus die Predigt in der Mitte steht, wird bezeugt, daß sie sich aus Voraussetzung des Glaubens gestalte (wie ja auch nach ursprünglicher Anordnung der Predigt das Credo vor-

angeht), daß sie dabei freilich nach dem Bedürfnisse der Gemeinde ihre Verkündigung ausspreche, da sie denn bald mehr dem missionarischen (erweckenden), bald mehr dem doctrinellen (bauenden) Elemente sich zuneigt. So wie die Offenbarung das Beten als innere Grundstimmung hervortreibt, so das Wort Gottes das Gebet als äußeren Act; wie das Beten nicht bloß ein sich Hingeben, sondern auch ein Aneignen, ein Nehmen ist, so bleibt der Gottesdienst auch nicht bei dem bloßen Geben im Altardienste stehen, sondern ist weiterhin ein Nehmen, ein Aneignen, was sich im Sacramente vollzieht; zwischen jenes Geben und dieses Nehmen stellt sich die Predigt in die Mitte, gibt jenem Geben das Ziel, zeigt, woher und was zu nehmen. So werden Offenbarung und Frömmigkeit, in deren Ineinandergreifen die Religion besteht, im Cultus ausgedrückt, der Cultus wird zur Darstellung der Religion in ihrer concretesten und reifsten Gestalt. Gedenken wir hierbei des Satzes unseres Verf., daß die Gemeinde und ihre Cultusthat das Werk sowohl der Gemeinde, wie Christi ist, so gestaltet sich uns dieser Satz nach unserer Auffassung noch zu einer reicheren Entwickelung, indem wir sagen: das Gebet, d. h. der Altardienst, ist wesentlich That der Gemeinde, die Predigt That Christi, und im Abendmahle durchdringen sich beide Actionen.

Aber eben mit der Stellung, die der Verf. dem Abendmahle im Cultus gibt, können wir uns nicht befreunden. Es tritt als eine fünfte Cultushandlung zu den übrigen vier: Taufe, Confirmation, Copulation, Begräbniß; diese letzteren haben an ihm ihr Correctiv. Hierbei bleibt es zu verwundern, daß dem Verf. die Stellung, in welche hierdurch die Taufe geräth, nicht aufgefallen ist. Die Taufe ist nach der kliefoth'schen Auffassung sowohl Cultushandlung als Sacrament; sie hat als Cultushandlung zugleich an sich, als an einem Sacramente, ihr Correctiv. Uns steht noch immer die Ueber-

zeugung fest, daß sowohl durch die geschichtliche Entwickelung des Cultus, als durch seine theoretische Behandlung die Aufgabe sich herausstelle, nachzuweisen, inwiefern in der sacramentalischen Feier der Cultus sich vollende und welche Stellung darum dieses Sacramentalische zum Cultus überhaupt einnehme. Die Gegengründe Kliefoth's haben uns diese Ueberzeugung nicht zu erschüttern vermocht. Besonders S. 168. und 169. finden wir nämlich die Polemik gegen die Einfügung des Abendmahls in den Organismus des Gottesdienstes. Wenn es daselbst heißt, diese Einfügung könne nicht dadurch begründet werden, daß man sage, im Abendmahle stelle sich die Idee der Gemeinschaft am vollkommensten dar, denn nicht das Abendmahl allein, sondern jeder Act des Cultus sey sowohl ein Suchen und Werden der Gemeinschaft mit dem Herrn, als auch eine That der Gemeinde und somit eine Bethätigung ihrer Gemeinschaft —: so scheint mir doch hierüber ein fast allgemeines Einverständniß angenommen werden zu können, daß die Idee der Gemeinschaft in keinem anderen Acte so specifisch sich ausdrücke, wie im Abendmahle, daß es der höchste Ausdruck der priesterlichen Gemeinschaft sey, die vollendetste Darstellung des mit seinem Haupte gliedlich vereinigten Leibes. Darauf geht ja auch die bekannte Stelle des Korintherbriefes. Das Abendmahl als bloße Cultushandlung in die Reihe der übrigen zu stellen, widerstreitet dem Begriffe sowohl des Abendmahls, als auch der Cultushandlung; denn, um nur von letzterer zu sprechen, es soll ja nach der eigenen Definition des Verf. die Cultushandlung eine That der ganzen Gemeinde an dem Einzelnen seyn; aber, wenn man auch noch sagen kann, die Gemeinde ist die predigende, ist sie denn auch die das Sacrament reichende? Geschieht dieses nicht kraft ausdrücklicher Einsetzung Christi? Findet nicht hier gerade die That Christi an der ganzen Gemeinde, die erwidernde

That der Gemeinde an Christum statt? Der Grund, warum gegen den Zusammenhang des Abendmahles mit dem Gottesdienste gekämpft wird, entsteht, wie auch der Verf. angibt, daraus, daß man sich in Beziehung auf Taufe wie auf Abendmahl in Verlegenheit befindet, an welchen Ort diese Sacramente gehören. Was nun die Taufe betrifft, so ist hierbei nicht zu vergessen, daß ja die Confirmation mit der Taufe in der engsten Beziehung steht und die Beziehung der Taufe zu dem Gemeindegottesdienste sich in der Confirmationshandlung darstellt. Bei dem Abendmahle wiederholt sich die alte Frage, ob dasselbe sonntäglich, oder nur zu einer bestimmten Zeit gefeiert werden solle. Die sonntägliche Feier ist es gewöhnlich, wodurch dasselbe mehr nur als ein Anhang an dem Gottesdienste erscheint, so daß die Idee der Gemeinschaft zurücktritt. Darum hat schon Höfling in seiner „Composition des Gemeindegottesdienstes" die reformirte Anordnung vorgezogen, das Abendmahl zu einer bestimmten, ferner auseinander liegenden Zeit, aber dann auch als den ganzen und eigentlichen Gemeindegottesdienst zu feiern. Hierbei ist aber nach dem Principe zu fragen, nach welchem jene Zeit bestimmt wird, und hier scheint es uns verfehlt, wenn, wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, ein nur äußeres, numerisches Verhältniß, statt ein inneres, im Organismus des Cultus liegendes, angenommen worden ist. Sagt man nämlich, etwa alle vier Wochen solle das Abendmahl als Gemeindegottesdienst gefeiert werden, so fragt man billig: in welchem Verhältnisse steht dieser Eine, gewählte Sonntag zu den anderen? — Es ist der Cyklus des Kirchenjahres, der auch hier wieder maßgebend ist in seinem Verhältnisse der Feste zu den übrigen Sonntagen. Wir sagen: die Festtage sind auch die Abendmahlstage, die Gemeindetage; am Festtage offenbart sich die ganze Fülle und der Inhalt des Cultus; hier findet immer eine neue Darstel-

lung und Verlobung der Gemeinde statt. Die übrigen Sonntage aber sind die weissagenden Vorboten zu dem Feste, oder seine nachklingenden Töne; das Doctrinelle darf, ja soll hier vor dem Lyrischen vorwiegen, es sind die durch Erkenntniß sich vollziehenden Vorbereitungen oder die in Erkenntniß sich aussprechenden Danksagungen für die Feste. Das Abendmahl und seine Feier hängt demnach mit der Stellung der Sonntage zu den Festtagen zusammen. Man sieht indessen leicht, daß andere Unterscheidungen, z. B. die zwischen unvollständigem oder vollständigem, oder die zwischen Predigtgottesdienst und Abendmahlgottesdienst in dieser Anordnung von selbst zu ihrem Rechte kommen. Uebrigens hierauf möchten wir als auf einen wesentlichen Gewinn der Kliefoth'schen Darstellung hinweisen, daß nämlich der Unterschied zwischen Sacrament und Benediction entschiedener hervortritt. Benediction ist That der Kirche, Sacrament That Christi. Die kathol. Kirche macht daher nach ihrem Begriffe der Kirche auch Benedictionen zu Sacramenten, die protest. Kirche stellt die Benedictionen zu sehr zurück. —

Doch müssen wir eilen, den noch übrigen dritten Theil in kurzen Zügen vorzuführen. Er handelt von der Construction des Cultus und zwar unter den Abschnitten: Cultusacte, Cultuscyklen und Cultus als Sache der Landeskirche. Die Betrachtung der Cultusacte gliedert sich in die des Gottesdienstes und der kirchlichen Handlungen. Der Verf. zieht eine Scheidungslinie zwischen dem Gottesdienste und den kirchlichen Handlungen und erklärt sich gegen das Streben, diese in den Gottesdienst hereinzuziehen. Daß er hierbei besonders gegen die Verbindung von Gottesdienst und Abendmahl polemisire, ist schon gesagt. Wir verweisen hierüber auf das vorhin Besprochene. Der Gottesdienst selbst zerfällt nach S. 173. in drei Gruppen, den Gebetsact vor der Predigt, den Predigtact und den Gebets-

act nach der Predigt. Die drei nothwendigen Stücke des Gebetsactes werden (S. 174.) vom Eingangsliede, dem Grusse und Gegengrusse und dem bittenden Altargebete mit dem Amen der Gemeine gebildet. Die drei nothwendigen Stücke des Predigtactes sind die Predigt selbst nach ihren einzelnen Stücken und verbunden mit dem anbefehlenden Gebete [müßte dieß nicht eine besondere Reihe bilden, nicht zum Gebetsacte nach der Predigt gehören?] dem Hauptliede vor und dem Verse nach der Predigt (S. 177.). [Ist aber das Umschlossenseyn der Predigt durch Gesang ein besonderer Act?] Der Gebetsact nach der Predigt scheidet sich in das dankende Altargebet, den Segen und das Ausgangslied (S. 179.). Nun folgt die Darstellung der kirchlichen Handlungen (S. 183—209.), die wir, abgesehen, was wir von der Stellung des Abendmahls erinnerten, zu den ausgezeichnetsten und förderndsten Partien des Buches zählen. Wir führen hier nur die Bestimmungen an, die der Verf. für allen gleichmäßig zukommend und für sie gültig erklärt: „Bei allen ist ein dreifaches Personale gegenwärtig, der Geistliche, welcher Namens der Gesammtgemeinde die Handlung versieht, das oder die einzelnen Gemeindeglieder, an welchen sie versehen wird, und das Zeugenpersonal. Der Ort ist entweder das christliche Haus, oder das Gotteshaus (oder der Kirchhof). Das Wesentliche in der Begehung ist die symbolische Handlung mit der sie exprimirenden Formel. Um dieselbe legt sich aber, um sie zu einer förmlichen Ceremonie, zu einem Cultusacte zu machen, herum erstens das Gebet, das als Bitt- und Dankgebet den ganzen Act eröffnet und schließt, und billig nicht bloß ein vom Geistlichen allein gesprochenes, sondern ein gemeinsamer Gesang ist. Das zweite, bei allen Hinzukommende ist die Rede, welche, weil sie vorbereiten soll, nothwendig immer zwischen das Eingangsgebet und die Handlung fällt" (S. 184.). — Die Cultuscyklen um-

fassen den Cyklus des Kirchenjahres, wobei der Unterschied von Festgottesdienst und Sonntagsgottesdienst hervortritt. Ausführlich und höchst geistvoll wird das Kirchenjahr entwickelt, wo nur (S. 220.) die Polemik gegen die Anschauung, daß die christlichen Feste eine Analogie zu dem natürlichen Jahreslaufe haben, zu scharf ist und nicht ganz vor der geschichtlichen Betrachtung besteht. Schön aber ist das Wort zum Schlusse dieses Abschnittes: „Es mögen doch, ehe wir auf sie hören, die Erfinder des Cultus des Genius erst etwas hinstellen, in dem so viel Genius ist, als in diesem Baue, den die Gemeinde Christi sich gegründet hat" (S. 231.).

Die Beziehung der Construction des Cultus zu der Betrachtung des Cyklus des Menschenlebens tritt nicht recht klar hervor, ist auch nach der eigenen Aeußerung des Verf. schon bei der Darstellung der kirchlichen Handlungen vorgekommen. Den Schluß des Werkes bildet die Betrachtung des Cultus als Sache der Landeskirche, wobei das Wesen des Gemeindeverbandes sowohl wie des Kirchenregimentes verhandelt wird, — Abschnitte, die, wenn sie vielleicht auch nicht strenge oder in solcher Ausführlichkeit in die Theorie des Cultus gehören, doch immerhin großes Interesse für die unter uns noch so wenig angebaute Theorie der Kirchenverfassung zu erregen im Stande sind.

Die Wege der Betrachtung von D. Lüdemann mußten sich der Natur der Sache nach bald von jenen D. Kliefoth's trennen. Der erstere verfolgt anregend und fesselnd seine Bahn, aus der allgemeinen Vorstellung des christlichen Cultus die einzelnen Momente hervorzuheben. Den ersten Abschnitt: der protest. Cultus als feierlich symbolisirende Darstellung der Religion, haben wir schon kennen gelernt. Der zweite behandelt den protestantischen Cultus als gemeinsame und öffentliche Darstellung der Religion. Es wird das Bedürfniß beschrieben, aus welchem diese Gemeinschaft

sich bildet, gezeigt, wie die Religionsgemeinschaft zur Religionsgesellschaft wird, hierdurch die gemeinsame Andachtsübung zur öffentlichen. Subject und Object dieser öffentlichen Andachtsübung ist die versammelte Gemeinde. Das gottesdienstliche Handeln der Gemeinde ist nun entweder einfaches Zeugniß, oder Hinwendung auf ein bestimmtes Object. So ergibt sich in Beziehung auf das Wort als Darstellungsmittel der Unterschied von dem Monologischen und Proslogischen, das letztere entweder Gebet oder Anrede. Die versammelte Gemeinde vollzieht ihre gottesdienstliche Handlung entweder in der Gestalt, daß sie, was in ihr lebt, so, wie es in Allen lebt, zur Darstellung bringt, oder so, wie es in einem Einzelnen lebt und sich gestaltet hat. Dieß gibt den Gegensatz des Liturgischen und Homiletischen (S. 37.). — Wir können nun unmöglich der weiteren Ausführung in Beziehung auf Gemeindegesang und Agende hier folgen, da ein Auszug aus der Darstellung Lüdemann's nicht wohl möglich ist. Aufgefallen ist uns nur, daß der Verf. nicht entschiedener an dem Statarischen und Fixirten des Agendarischen festgehalten hat (S. 46. die Anm.). Die Nothwendigkeit dieses Fixirten tritt ja gerade aus dem priesterlichen Charakter der Gemeinde, aus dem in allen ihren Gliedern Identischen entschieden hervor. Mit Recht aber hat der Verf. die Existenz der biblischen Lectionen gewahrt. Zusammengefaßt erscheint der Inhalt dieses Abschnittes in den Worten: „In der Vereinigung des liturgischen und homiletischen Elements, welche sich im Gottesdienste sachgemäß nur so gestalten kann, daß das Liturgische der terminus a quo und ad quem des homiletischen bleibt und daher dieses in seine Mitte nimmt, gewinnt das religiöse Gemeindeleben seine sittliche Gestalt und sein wahres Gedeihen." Der Schluß der Abhandlung betrachtet den Cultus als dem Bekenntnisse der protest. Kirche entsprechende Darstellung der Religion, wodurch der Cultus zu seiner Vollendung kömmt. Dog-

matische Milde, ethische Tiefe und ästhetische Keuschheit werden als die Grundcharaktere des protest. Cultus hingestellt. —

Gewiß wird es nicht entgehen, welche Förderung durch diese neuen Bearbeitungen für die Theorie des Cultus und, wir hoffen, auch für seine Praxis gewonnen ist. Aufs Neue ist es klar geworden, daß der Cultus nicht ein Aggregat einzelner Bestandtheile sey, daß er einen Organismus darstelle, der ebenso aus den tiefsten religiösen wie sittlichen Gründen herauswachse. Aufs Neue ist das Bedürfniß hervorgetreten, die Gesetze dieses Organismus zu erforschen, den Zusammenhang desselben zu erkennen. Es fehlt uns nichts, aber wir haben es nicht in der rechten Ordnung, wir kennen zum Theil unsere Schätze gar nicht, oder wir verstehen sie nicht zu behandeln. Auf dieser Erkenntniß, auch der protest. Cultus bedürfe eines aus der Natur der Sache wie aus der Ueberlieferung der Sitte herausgewachsenen Organismus, er sey aber auch fähig, einen solchen hervorzubringen, muß die Arbeit weiter geführt werden. Sie wird sich theoretisch vornehmlich mit der Frage nach der Stellung des Abendmahls zum Gottesdienste überhaupt, sowie nach der noch so sehr vernachlässigten Theorie des kirchlichen Usus, und praktisch mit der reinen Herstellung der vorhandenen Elemente, namentlich des Kirchengesanges, zu beschäftigen haben. Möchte bald die Zeit kommen, wo die Eine Kirche des gesammten evangelischen Deutschlands sich Eines Liederschatzes, Einer Agende erfreuen darf! Wir wollen keine monotone Fixirung, aber auch keine vereinzelnde Zersplitterung; wir haben ja genug bittere Erfahrungen gemacht, um endlich einmal das Geheimniß der Einheit in der Mannichfaltigkeit, der Mannichfaltigkeit in der Einheit zu lernen und durch die That zu offenbaren!

D. Ehrenfeuchter.

Anzeige=Blatt.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

Ullmann, Dr. C., die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung. 5. zum Theil neu bearbeitete Auflage. gr. 8. geh. Thlr. 1. 6 Sgr.

Von demselben Verfasser erschienen bei mir:

Die Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden. 2 Bände. gr. 8. Thlr. 5. 20 Sgr.

Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. gr. 8. Thlr. 1. 3¾ Sgr.

Commentatio de Beryllo Bostreno eiusque doctrina. 4 maj. 10 Sgr.

Ueber den unterscheidenden Charakter oder das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen und einem Blick auf Gegenwärtiges. gr. 8. geh. 12 Sgr.

In Verbindung mit Albert Hauber: Zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung. gr. 8. geh. 12 Sgr.

Bei Friedrich u. Andreas Perthes sind erschienen:

Wiggers, Dr. J., Geschichte der evangelischen Mission. gr. 8. geh. II. 2. (Schluß.) Thlr. 1.
I. II. 1. 2. complet Thlr. 3. 10 Sgr.

Neander, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens. gr. 8. 3. Aufl. 2. Bd. Thlr. 3. 14 Sgr. 1. und 2. Bd. Thlr. 3. 14 Sgr.

Helffrich, Ad., Spinoza und Leibnitz oder das Wesen des Idealismus und des Realismus. gr. 8. geh. 15 Sgr.

An Neuigkeiten in letzter Vergangenheit versandten wir:

Henry, Dr. P., das Leben Johann Calvins, ein Zeugniß für die Wahrheit. Mit dem Bildniß Calvins. gr. 8. geh. (in einem Bande). Thlr. 2. 4 Sgr.

Das sehr schöne Bildniß Johann Calvin's apart geben wir in 4. auf chinesischem Papier ab für 16 Sgr.

Hillebrand, Dr. J., die deutsche Nationallitteratur seit Lessing bis auf die Gegenwart. 3 Bände compl. gr. 8. geh. Thlr. 6. 8 Sgr.

Helffrich, Ad., die Metaphysik als Grundwissenschaft. gr. 8. geh. Thlr. 1.

Rückert, Dr. Emil, Troja's Ursprung, Blüthe, Untergang und Wiedergeburt in Latium. gr. 8. geh. Thlr. 1. 24 Sgr.

Claudius, M., Werke; auch unter dem Titel: „Asmus omnia secum sua portans, oder sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten." Orig.-Ausg. 7. wohlfeile Aufl. mit vielen Holzschnitten und Kupferstichen nach D. Chodowiecki. 8 Thle. 16. geh. Thlr. 2. 10 Sgr. Die größere Ausgabe kostet Thlr. 4. 25 Sgr.

Meier, G. A., die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. 2 Thle. gr. 8. Thlr. 2. 25 Sgr.

Perthes, das deutsche Staatsleben vor der Revolution. gr. 8. Thlr. 2.

Ackermann, Dr. C., die Glaubenssätze von Christi Höllenfahrt und von der Auferstehung des Fleisches. 16. geh. 6 Sgr.

Schwarz, Dr. Th., der evangelische Geist im Bunde mit der heiligen Schrift. kl. 8. geh. 15 Sgr.

Hartung, J. A., die Lehren der Alten über die Dichtkunst. gr. 8. geh. Thlr. 1. 10 Sgr.

Origenes, der größte philosophische Kopf der griechischen Kirche, der durch seine Schriften und Lebensschicksale auf die gesammte Theologie der griechischen und selbst der lateinischen Kirche Jahrhunderte hindurch eingewirkt und ohne dessen genauere Bekanntschaft die christliche Wissenschaft der ersten Jahrhunderte nicht zu verstehen ist, hat in dem vorgenannten Werke eine würdige Bearbeitung gefunden. Mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit, mit redlichem Fleiße und mit einer beispiellosen confessionellen Unbefangenheit hat Herr Professor Redepenning eine eben so nützliche als schwierige Aufgabe gelöst. Sein Werk ist unentbehrlich für Alle, welche sich ein gründliches Urtheil über die wissenschaftlichen Zustände der ersten Jahrhunderte der Kirche verschaffen wollen, und kann mit Grunde Geistlichen und Studirenden aller Confessionen oder gelehrten Laien empfohlen werden.

Jacob Böhme's sämmtliche Werke, herausgegeben von K. W. Schiebler. Sechster Band, enthaltend: **Psychologia vera; Psychologiae supplementum,** das umgewandte Auge; **de incarnatione verbi; sex puncta theosophica; sex puncta mystica; mysterium pansophicum; de quatuor complexionibus; theoscopia; de testamentis Christi;** Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele; theosophische Fragen; Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung; Schlüssel. Mit einer lithographirten Tafel. gr. 8. Thlr. 3. 6 Sgr.

ist erschienen und der 7. Band, der das Ganze beschließt, unter der Presse.

Die früher herausgekommenen Bände kosten:

1. Band: der Weg zu Christo, ¾ Thlr. 2. Band: Aurora, Thlr. 1½. 3. Band: die drei Principien göttlichen Wesens, Thlr. 1¾. 4. Band: vom dreifachen Leben des Menschen; von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen; von der Gnadenwahl, Thlr. 2¼. 5. Band: Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Moses, Thlr. 3¼.

Joh. Ambr. Barth in Leipzig.

In der Palm'schen Verlagsbuchhandlung in Erlangen ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Höfling, Dr. Joh. W. Fr., das Sakrament der Taufe, nebst den anderen damit zusammenhängenden **Akten der Initiation**. Dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt. 1. Lief. gr. 8. geh. Thlr. 1. 5 Sgr. oder fl. 2.

Die 2te Lieferung erscheint zur Michaelis-Messe.

Himmel schon auf Erden in steter und naher Verbindung;" denn 1) seiner Erkenntniß und seinem Glauben ist der Himmel enthüllet, 2) in sein der Liebe geweihtes Herz senkt er sich mit Kraft und Frieden herab, 3) an jedem Orte, in jedem Augenblicke steht er froh harrend an seinen Pforten. Die temporelle Beziehung im 3ten Theile war unnöthig, weil sie schon im Thema angedeutet ist, und weil auch die übrigen angegebenen Punkte als immer fortgehend gedacht werden müssen. Noch erwähnt Referent die eilfte Predigt, welche nach Ps. 8, 4—7. den Satz aufstellt: „Die rechte Betrachtung der Natur erhebt uns, indem sie uns demüthigt. Die Natur bewirkt dieß 1) durch die Unermeßlichkeit, die in ihren Erscheinungen, 2) durch die Gewalt, die in ihren Kräften, 3) durch die unwandelbare Harmonie, die in ihren Wirkungen sich verkündiget und darstellt." Diese Rede gefiel Referent in Anlage und Ausführung am meisten. Manches Andere, was noch gerügt werden könnte, übergeht Referent, da er mit Manen nicht gern rechtet.

Im Ganzen enthält der vorliegende 1ste Band 19 Reden, welche alle in ihrem Gehalte ansprechen, so daß auch diese 2te Auflage manchem Gemüthe zur Erhebung dienen wird.

Die typographische Ausstattung ist schön.

Dr. Z......"

Der **erste Band** behandelt die wesentlich theologischen Fragen des Protestantismus: 1) von der Autorität der Schrift oder des göttlichen Wortes; 2) von der Person und dem Werke Christi; 3) von den Sakramenten.

Der **zweite Band** umfaßt die anthropologischen Fragen, also: von der Sünde, vom Glauben, von den guten Werken, und zwar ebenfalls in kritisch-historischer Entwicklung aus den Quellenschriften des Protestantismus.

Der **dritte Band** wird sich mit den theanthropologischen, d. h. mit den speziell kirchlichen Fragen: von dem allgemeinen Priesterthum, der Kirchenverfassung und dem Cultus, befassen.

Geographisch-historische
Kirchen-Statistik
der
katholischen Schweiz,
von
einem katholischen Geistlichen.
Preis fl. 3.

Jedem Staatsmanne, jedem Geistlichen, so wie jedem Freund der Geschichte und Statistik sollte obiges Werk, das eine Frucht langjähriger Studien und der sorgfältigsten Prüfung ist, unter jetzigen Zeitumständen von höchstem Interesse seyn. Bis jetzt existirt noch kein Werk, das mit gleicher Genauigkeit und in gleicher Ausdehnung die kirchlichen Verhältnisse der Schweiz darstellte. Als ein Werk, das die äußern Verhältnisse der schweizerischen katholischen Kirche in Zahlen und statistischen Angaben darstellt, darf es mit Recht auf den Beifall beider Konfessionen zählen.

Johann Paul's Levana
oder
Erziehlehre.
Eine Zusammenstellung der schönsten und wichtigsten Stellen.

Zweite vermehrte Auflage. Preis 18 kr.

Druckfehler.

S. 192. Z. 7 v. u. l. נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ.

S. 192. Z. 8 v. u. l. מִי כָּמֹכָה בָּאֵלִם יְהוָה.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1847 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1847.

Abhandlungen.

1.

Amalrich von Bena und David von Dinant.

Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie.

Von

D. J. H. Krönlein,

Privatdocenten an der Universität Gießen.

Im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, als bereits die verschiedenen gnostisch manichäischen und rationalistisch reformatorischen Secten jenes Zeitalters eine weite Verbreitung über fast die ganze christliche Welt gewonnen hatten, wurde zu Paris unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Sens ein scharfes Gericht über eine Ketzerschule gehalten, welche die Anregungen zu den schweren Verirrungen in Lehre und Leben, deren sie beschuldigt wurde, durch Amalrich von Bena erhalten haben sollte. Das tragische Geschick der Unglücklichen, ihr näherer oder fernerer Zusammenhang mit den religiösen und kirchlichen Bewegungen der Zeit, ihr Verhältniß zu den Bemühungen der damals zur höchsten Blüthe aufstrebenden mittelalterlichen Philosophie, die gleichzeitigen Maßregeln gegen Jedes,

was möglicherweise zu ähnlichen Häresien führen könnte: Alles dieß hat das Interesse der Kirchengeschichtschreiber wie der Geschichtschreiber der Philosophie seit lange in dem Grade erregt, daß daraus eine reiche Litteratur über unsern Gegenstand erwachsen ist, deren innerer Gehalt freilich mit ihrer Weitläufigkeit nicht in geradem Verhältnisse steht. — Zunächst sind hier Corners a) und die magdeburger Centuriatoren b) zu nennen, welche die häretischen Sätze aus den Chroniken und scholastischen Werken des Mittelalters zusammenstellten, sich aber weniger auf David von Dinant — welcher von den spätern Historikern fast durchgehends mit Amalrich und den Amalricanern in die innigste Verbindung gebracht wird —, als auf die letzteren einließen. So lückenhaft auch diese Sammlungen sind, die sich bei dem geringen Umfange der vorhandenen Materialien unschwer hätten vervollständigen lassen, und so sehr sie auch der Kritik ermangeln, deren es um so mehr beburft hätte, als auch die Quellen sehr im Argen liegen, so sind doch die meisten spätern Darsteller, unter denen besonders Jak. Thomasius c), Buddeus d), Brucker e), Cramer f), Tiedemann g), Tennemann h) und die Verfasser der französischen Litteraturgeschichte i) namhaft gemacht werden mögen, im Ganzen nicht viel weiter gekommen. Zwar be-

---

a) Chronic. Corner. in Eccard. corp. hist. med. aev. Lips. 1593. II. 840. et 848.

b) Centur. Magd. cent. XIII. cap. 5. p. 558 seqq. Bas. 1574.

c) Orig. hist. phil. u. X.

d) Analect. hist. phil. cap. 10. et 11. Hal. 1706.

e) Hist. crit. phil. III. p. 688 seqq. Lips. 1743.

f) Fortsetzung von Bossuet's Einleitung in die Gesch. d. Welt. VII. S. 104—110. Leipz. 1786.

g) Geist der specul. Philos. IV. S. 327—330. Marb. 1795.

h) Geschichte der Philos. VIII. Abth. I. S. 321 ff.

i) Histoire lit. de France. XVI. p. 586—591.

mühten sie sich theilweise, der Sache dadurch eine höhere Bedeutung abzugewinnen, daß sie dieselbe als eine der auffallendsten Erscheinungen jener an religiös kirchlichen Gestaltungen so reichen Zeit, oder als einen ganz eigenthümlichen Sproß der mittelalterlichen Philosophie, oder gar der philosophischen Idee überhaupt aufzufassen strebten; doch konnten derartige Deutungen natürlich nur schief und ungenügend ausfallen, so lange die elementare Arbeit nicht gründlicher vorgenommen war. Dazu hat in neuerer Zeit Engelhardt a) insofern eine Art Anfang gemacht, als er wenigstens die Quellen besser, wenn gleich immer noch nicht vollständig genug, ausgeschrieben, ohne jedoch David von Dinant zu berücksichtigen.

So etwa war der Stand der Sache, als ich vor mehreren Jahren den Gegenstand aufgriff und ihn auf dem Grunde der erforderlichen Quellenstudien in einer lateinisch geschriebenen Abhandlung b) einer weiteren Bearbeitung unterwarf. Da sie als akademische Gelegenheitsschrift eine fast nur locale Verbreitung fand, so würde dieß schon die gegenwärtige Wiederaufnahme desselben rechtfertigen, wenn nicht überdieß noch zwei seitdem neu erschienene Darstellungen mich im Besondern dazu veranlaßten, — die von H. Ritter nämlich in dem siebenten Theile seiner Geschichte der Philosophie c) und von C. U. Hahn in der vorliegenden Zeitschrift d). Der erstere hat unverkennbar schärfer gesehen, als die meisten seiner Vorgänger, ohne jedoch überall die nöthige kritische Sorgfalt anzuwenden, abgesehen davon, daß auch er keine neuen

---

a) Engelhardt, kirchengeschichtl. Abhandlungen. Erlang. 1832. S. 253—262.

b) De genuina Amalrici a Bena eiusque sectatorum ac Davidis de Dinanto doctrina. Giss. 1842.

c) Oder Gesch. der christl. Philos. III. S. 625 ff.

d) Theolog. Studien und Kritiken. Jahrg. 1846. I. Bd. 1. Heft.

Materialien beigebracht und sich ohnehin nur in Kürze über unsere Aufgabe verbreitet hat. Bei Hahn, welcher sich übrigens bloß auf Amalrich und seine Schule einließ, finden wir, trotz einem anzuerkennenden Streben nach Gründlichkeit, die beregten Mängel in noch höherem Grade. Indem ich deßhalb meine vorstehend erwähnte Abhandlung in den nachfolgenden Blättern ihrem wesentlichen Inhalte nach wiedergebe, mögen nur diejenigen Modificationen in Auffassung und Behandlung eintreten, die mir in Folge der neuesten Darstellungen, wie einer nochmaligen Durcharbeitung des Stoffes nothwendig geworden zu seyn schienen.—

Die nachstehenden Ausführungen sondern sich in drei Abschnitte, so zwar, daß zunächst von den geschichtlichen Verhältnissen der bezüglichen häretischen Erscheinung und dann von den in ihr gehegten Lehrmeinungen die Rede seyn wird, woran sich endlich einige allgemeinere historische und kritische Betrachtungen zur Würdigung des Ganzen anreihen.

I.

Aus dem Leben Amalrich's a) wissen wir nur sehr wenig. Nach einer Angabe des Rigordus wurde er zu Bena in der Diöcese Chartres geboren und lebte gegen Ende des zwölften und im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts zu Paris, wo er, eingetreten in den geistlichen Stand, Vorlesungen über Logik und andere Wissenschaften der mittelalterlichen Schulbildung an der Uni-

a) Die Zeitgenossen und späteren Schriftsteller nennen ihn Amalricus, Almaricus, Elmericus (Elmenicus), Amauricus und Amorricus. Da er jedoch in dem pariser Synodalbeschlusse Amauricus und von den Franzosen Amaury genannt wird, so heißt er ohne Zweifel Amalricus. Daß er ein Maure gewesen und Christ geworden sey, oder wenigstens aus einem maurischen Geschlecht abstamme, wie Crevier (hist. de l' univers. de Par. p. 309.) meint, entbehrt aller historischen Beglaubigung.

versität hielt. In der Folge ganz zur Theologie übergegangen, erregte er durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und die Schärfe seiner Dialektik Aufsehen a) und erwarb sich sogar die Gunst des Kronprinzen Ludwig b). Wie viel Schlimmes ihm auch von spätern Schriftstellern nachgesagt worden ist, so liegt doch keine Thatsache vor, die seinen Charakter in einem nachtheiligen Lichte zeigte. Auch seine Rechtgläubigkeit scheint erst kurz vor seinem Tode in Frage gekommen zu seyn, als er nämlich mit der Universität über seine Behauptung, Jeder müßte glauben, er sey ein Glied Christi, in Streit gerieth, welcher dahin führte, daß er sich persönlich an den Papst wenden mußte. Innocenz III. entschied gegen ihn, und darauf hin wurde er, nach Paris zurückgekehrt, von der Universität zum Widerrufe seiner Meinung genöthigt. Er verstand sich dazu, jedoch nicht aus Ueberzeugung, und verfiel, wie man sagt, aus Scham und Verdruß, in eine schwere Krankheit, an der er starb. Ausgesöhnt mit der Kirche, erhielt er ein ehrliches Grab in der Nähe des Klosters zum heil. Martin des champs c).

a) Fuit eo tempore Almaricus Carnotensis philosophis et catholicis quaestionibus singularis. Frasquet. chronograph. ap. Bul. hist. univ. Paris. tom. III. p. 674. Paris. 1665. — Eodem anno — — — Almaricus Carnotensis litteris apprime eruditus cum apud Parisios non parvam doctrinae opinionem obtineret, cett. — Rob. Gaguin. rerum Gallicarum annal. Francof. ad M. p. 100.

b) Item sciendum, quod iste magister Amalricus fuit cum Domino Ludovico, primogenito Regis Francorum, quia credebatur vir esse bonae conversationis et opinionis illaesae. — Chronic. Anonymi Laudun. Canon. bei Bouquet (Recueil des historiens des Gaules et de la France. Par. 1818). S. Hahn a. a. O. S. 185.

c) Fuit in eadem sacra facultate studens quidam clericus Amalricus nomine de territorio Carnotensi, villa, quae Bena dicitur, oriundus, qui, cum in arte logica peritus esset et scholas de arte illa et de aliis artibus liberalibus diu rexisset, transtulit se ad sacram paginam excolendam; semper tamen suum per se modum docendi et discendi habuit et opinionem privatam et

Da das päpstliche Urtheil nach Hurter im Jahre 1204 erfolgte, so dürfte sein Tod in dasselbe oder in das folgende Jahr zu setzen seyn. — Er scheint nichts geschrieben zu haben; wenigstens läßt sich mit Sicherheit keine Schrift namhaft machen, die er verfaßt hätte a).

Zweifelsohne stammte die Secte der Amalricaner von unserm Amalrich ab, wie auch immerhin das Verhältniß gewesen seyn mag, in welchem sie zu ihm stand. Schon die geschichtlichen Umstände würden diese Behauptung rechtfertigen, wenn sie von den Berichterstattern auch nicht ausdrücklich ausgesprochen worden wäre b). Sie ver-

---

iudicium quasi sectum et ab aliis separatum. Unde et in ipsa theologia ausus est constanter asseverare, quod quilibet Christianus teneatur credere, se esse membrum Christi cett. — — Cum igitur in hoc ei ab omnibus catholicis universaliter contradiceretur, de necessitate accessit ad summum pontificem, qui, audita eius propositione et universitatis scholarium contradictione, sententiavit contra ipsum. Rediit ergo Parisios et compellitur ab universitate confiteri ore, quod in contrarium praedictae opinioni suae sentiret; ore dico, quia corde nunquam dissensit. Taedio ergo et indignatione affectus, ut dicitur, aegrotavit, et lecto incumbens decessit in brevi et sepultus est iuxta monasterium S. Martini de Campis. Rigord. bei F. Duchesn. hist. Francorum scriptor. V. p. 50.

a) Glaubwürdige Berichte erwähnen nirgends eine amalrich'sche Schrift, eben so wenig das sogleich anzuführende Decret der pariser Provincialsynode, in welchem doch andere mit der Häresie in Beziehung gesetzte Schriften namhaft gemacht und verdammt werden. Nur Martinus Polonus und andere spätere Chronisten schreiben Amalrich ein Buch unter dem Titel „Vision" zu. Wenn nun Engelhardt und nach ihm H. Ritter vermuthen, daß dieses Buch kein anderes, als das des Joh. Scotus Erigena περὶ φύσεως (periphyseos oder periphyseon, i. e. de divisione naturae) sey, so habe ich nur zu sagen, daß hierüber gar kein Zweifel obwalten kann, und daß offenbar die Vermischung dessen, was Amalrich und was Scotus Erigena angeht, sich sogar bis auf diesen Buchtitel erstreckt.

b) Magister Almenicus, qui praedictae pravitatis Magister erat —

breitete sich in kurzer Zeit über einige Diöcesen, zählte mehrere Geistliche und Mönche in ihren Reihen und fand auch bei Frauen Anklang. Wie viel Wahrheit den schweren Anschuldigungen, die gegen das Leben und die sittlichen Grundsätze der Häretiker von Seiten der Chronisten vorgebracht werden a), zu Grunde liege, ist nicht auszumachen; doch möchten vielleicht einzelne unter ihnen allerdings von Fanatismus und mannichfacher Extravaganz nicht frei zu sprechen seyn.

Die Secte blühte mehrere Jahre im Verborgenen, bis sie, durch die Unklugheit eines ihrer Mitglieder entdeckt, vor Gericht gezogen und grausam unterdrückt wurde. Cäsar von Heisterbach, welcher in seinen miraculosen Geschichten, die er wenige Jahre nach dem Ereignisse schrieb, hierüber umständlich berichtet, erzählt, daß einst der Amalricaner Wilhelm der Goldschmidt zu Raoul von Nemours gekommen sey, sich für einen Gottgesandten ausgegeben und ihm folgende Sätze vorgelegt habe: „der Vater hat unter gewissen Formen gewirkt, nämlich unter denen des Gesetzes; ebenso der Sohn unter gewissen Formen, z. B. in dem Sacramente des Altars, der Taufe,

— Caesar. Heisterbac. hist. mem. Lib. V. cap. 22. s. f. Colon. 1591. — Praedictum autem haeresiarcham Amalricum, quia plane constitit sectam illam ab eo originem habuisse — —. Rigord. l. c.

a) Post mortem eius (Amalrici) surrexerunt quidam venenosa eius doctrina infecti, qui eo subtilius plus quam oportet sapere sapientes, ad exsufflandum Christum et ad evacuandum N. T. sacramenta, novos et inauditos errores et inventiones diabolicas confinxerunt. — — — Unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in charitatis nomine committebant. Mulieribus, cum quibus peccabant, et simplicibus, quos decipiebant, impunitatem peccati promittentes, Dominum tantummodo bonum et non iustum praedicantes. Rigord. l. c. — — Unde et fornificationem et alia nefanda occulte sub charitatis specie deceptis simplicibus committebant. Frasquet. ap. Bul. l. c.

und andern. Wie die Gesetzesformen mit der Erscheinung Christi geschwunden sind, so werden jetzt auch die Formen schwinden, in welchen der Sohn gewirkt hat, und die Sacramente werden wegfallen, da sich nunmehr der heil. Geist deutlich denen offenbaren wird, in welchen er sich incarnirt. Vorzugsweise wird er sich durch sieben Männer (von denen er selbst einer zu seyn behauptete) aussprechen."

Raoul, listig und verschlagen, wie er war a), stellte sich von der Wahrheit dieser Sätze überzeugt, entlockte dem Goldschmidte die Namen von vierzehn andern Amalricanern und hinterbrachte Alles dem Bischofe von Paris, Peter von Nemours, von dem er sofort die Weisung erhielt, die Sache näher auszuspüren. In Begleitung eines andern Geistlichen durchwanderte er nun die Diöcesen Paris, Langres, Troyes und Sens, wo es ihm vermöge seiner Verstellungskünste gelang, nicht nur Alles zu erfahren, was er wissen wollte, sondern sich sogar die Freundschaft und das Vertrauen der Anhänger Amalrich's in dem Grade zu erwerben, daß sie ihn vollständig für sich gewonnen zu haben glaubten. Er eilte jedoch nach Paris zurück und theilte dem Bischofe den ganzen Erfolg seiner Mission mit. Dieser ließ alsbald, unterstützt von dem königlichen Vicekanzler Warin, die Denuncirten festnehmen und gefangen nach Paris bringen, wo eine Synode unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Sens, Peter von Corbeil, zusammentrat, welche das Urtheil fällte, daß Amalrich excommunicirt, seine Gebeine aus dem Grabe herausgenommen und in ungeweihtem Boden verscharrt, daß ferner dreizehn seiner Lehre ergebene Priester und Mönche, so wie der genannte Wilhelm der Goldschmidt degradirt, zehn von ihnen der

a) — Radulphus articulosus et astutus et vere catholicus. Rigord. a. a. O.

weltlichen Macht überliefert und einige auf Lebenszeit festgesetzt werden sollten a). Frauen und minder Gravirte wurden geschont b).

Der König Philipp II. August, welcher zur Zeit der Synode nicht zu Paris anwesend war, ließ nach seiner Zurückkunft unverzüglich neun oder zehn von den Verurtheilten verbrennen. Bei der Execution entstand ein heftiges Unwetter, in welchem das Volk den Zorn selbst des Himmels über die Frevler erblickte c). Sie fand wahr-

a) Decreta magistri Petri de Corbolio Senonensis archiepiscopi et aliorum episcoporum Parisiis congregatorum super haereticis comburendis et libris non catholicis penitus destruendis. Bei Marten. et Durand. Thes. nov. Tom. IV. p. 166. — Corpus magistri Amaurici extrahatur a cimiterio et proiiciatur in terram non benedictam, et idem excommunicetur per omnes ecclesias totius provinciae. Bernardus, Guilelmus de Arria aurifaber, Stephanus presbyter de veteri Corbolio, Stephanus presbyter de Cella, Iohannes presbyter de Oocines, magister Wilhelmus Pictaviensis, Dado sacerdos, Dominicus de Triangulo, Odo et Elinans clerici de S. Clodoardo; isti degradentur, penitus seculari curiae relinquendi. Urricus presbyter de Lauriaco et Petrus de S. Clodoardo, modo monachus S. Dionysii, Guarinus presbyter de Corbolio, Stephanus clericus degradentur, perpetuo carceri mancipandi.

b) — Mulieribus autem et aliis simplicibus, qui per maiores fuerant corrupti et decepti, pepercerunt. Rigord. a. a. O.

c) — — Quorum perfidia hoc ordine detecta est. Praedictus Wilhelmus aurifaber venit ad magistrum Radulphum de Namuntico, dicens se esse missum a Domino, et hos infidelitatis articulos ei proposuit: „pater sub quibusdam formis operatus est in veteri testamento, scilicet *legalibus*, et filius similiter sub quibusdam formis, ut in sacramento altaris, baptismatis et aliis. Sicut ceciderunt formae legales in primo Christi adventu, ita nunc cadent omnes formae, quibus filius operatus est, et cessabunt sacramenta, quia persona spiritus sancti clare manifestabit se, in quibus incarnabitur, et principaliter per septem viros loquetur (quorum unus ipse Wilhelmus erat). His auditis magister Rudolphus interrogavit, si aliquos haberet socios, quibus ista fuissent revelata. Qui cum respondisset: habeo multos, supradictos viros nominans, perpendens immi-

scheinlich im Jahre 1209 und zwar den 19. November statt d).

nens periculum ecclesiae, et se solum ad investigandam eorum nequitiam eosque convincendos non posse sufficere, ex quadam simulatione dicebat sibi esse revelatum a Spiritu sancto de quodam sacerdote, qui cum eo praedicare deberet sectam eorum. Et ut famam suam servaret illaesam, nuntiavit haec abbati sancti Victoris et magistro Ruperto et fratri Thomae, cum quibus adiit episcopum Parisiensem et tres magistros legentes de theologia — — —. Qui territi valde iniunxerunt praedicto Rudolpho in remissionem peccatorum suorum et alteri sacerdoti, ut se fingerent esse de illorum consortio, donec scientias omnium audivissent et plenius omnes articulos incredulitatis eorum explorassent. Magister vero Rudolphus et sacerdos socius eius in executione huius laboris cum ipsis haereticis circuierunt episcopatum Parisiensem, Lingonensem, Trecensem et Archiepiscopatum Senonensem in tribus mensibus, et quam plurimos de eorum secta invenerunt. Ut itaque ipsi haeretici plene de ipso magistro Rudolpho confiderent, quandoque vultu elevato se spiritu in caelum raptum simulabat et postea aliqua se vidisse dicebat, quae in conventiculis eorum narrabat, et publice eorum fidem de die in diem se praedicaturum spopondit. Tandem reversi ad episcopum visa et audita enarraverunt, quo audito episcopus praedictus per provinciam pro eis misit, eo quod non essent in civitate, excepto uno Bernardo. Qui cum essent in custodia episcopi, congregati sunt ad eorum examinationem vicini episcopi et magistri theologi, supposita sunt eis supradicta capita, quae quidam ex eis in praesentia omnium attestabantur, quidam vero, cum resilire vellent et se convinci viderent, cum caeteris stabant in eadem pertinacia nec negabant. Tanta audita perversitate, consilio episcoporum et theologorum ducti sunt in campum et coram universo clero et populo degradati et in adventu regis, qui tunc praesens non erat, exusti. Qui mente obstinata nullum ad interrogata dabant responsum, in quibus in ipso mortis articulo nullum perpendi poterat poenitentiae indicium. — — — — — Quatuor ex eis fuerant examinati, sed non sunt combusti, videlicet magister Guarinus, Ulricus sacerdos, Stephanus diaconus, qui perpetuo reclusi sunt carcere. Petrus vero prae timore monachus effectus est. Magister Almenicus, qui praedictae pravitatis magister erat, eiectus est de

Die ökumenische Lateransynode vom Jahre 1215 verdammte abermals die Lehre Amalrich's, ohne jedoch seine häretischen Sätze näher zu bezeichnen a). Dürfte man übrigens einzelnen Andeutungen späterer Schriftsteller (unter denen auch Gerson) Glauben schenken, so hätten sich Ueberreste der amalrich'schen Secte noch lange im Geheimen forterhalten. — —

Die pariser Provincialsynode verdammte überdieß

---

coemiterio et in campo sepultus. ——— Sicque per Dei gratiam haeresis exorta excisa est. — Caesar. Heist. Hist. illustr. mirac. p. 866 sqq. Colon. 1591. Ganz ähnlich erzählt Rigorbus den Hergang a. a. O.

d) Rigorbus, welcher gleichzeitig mit Amalrich zu Paris lebte, so wie das Chronicon Antidiss. (vgl. Launoyus de varia Arist. in academ. Paris. fortuna, p. 128.) setzen die Synode und die Hinrichtung der Amalricaner ins Jahr 1209. Damit stimmt auch Cäsar von Heisterbach insofern überein, als er erzählt, es sey von den Weissagungen Wilhelm's des Goldschmidts innerhalb dreizehn Jahren, d. h. bis zur Zeit, wo er schrieb, nichts eingetroffen. Er hat aber sein Buch im Jahre 1222 abgefaßt, wie aus einer Stelle desselben (X. c. 48) hervorgeht. In dem Synodaldecrete bei Martene und Durand ist bloß der Tag angegeben (XII. calendas Dec.), an welchem die Hinrichtung der Unglücklichen erfolgte; am Rande steht die Jahreszahl „1210" beigedruckt. Sie scheint mir jedoch eine bloße, nach vorstehenden Bemerkungen irrige Angabe der Herausgeber zu seyn. Auch ihre Vermuthung, daß ein anderes, dem ersteren beigedrucktes Decret des Königs „ad laicas potestates super modo captionis et retentionis clericorum" sich auf die Amalricaner beziehe, entbehrt eben so sehr der näheren Begründung, als die Ansicht der Verfasser der histoire lit. francaise (XVI. S. 189 ff.), nach welcher die Synode vor Ostern 1210 stattgefunden haben und zwischen dem Synodalurtheile und dem Tage der Hinrichtung eine Zwischenzeit von mehreren Monaten verflossen seyn soll.

a) Reprobamus etiam et damnamus perversissimum dogma impii Amalrici, cuius mentem sic pater mendacii excoecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana, heißt das Urtheil der allgemeinen Synode. S. Mansi Sacror. Conc. nov. et ampl. coll. Venet. 1778. XXII. F. 982.

noch einige häretische Schriften, unter denen sich auch eine von David von Dinant befand, welche in dem Synodalbeschlusse „Quaternuli," von Albertus Magnus an mehreren Stellen „tomi, h. e. de divisionibus," genannt wird a), und da ihr Aristoteles als die Quelle dieser und anderer möglicher Irrlehren erschien, so verbot sie zugleich das Studium seiner naturphilosophischen Schriften b).

a) Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis *de naturali philosophia* nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Et hoc sub poena excommunicationis inhibemus. Apud quem invenientur quaternuli magistri David a natali domini in antea pro haeretico habebitur. — — A. a. O. Davon, daß auch das Buch Erigena's de divisione naturae auf der pariser Synode verdammt worden sey, lesen wir zwar nichts in dem Synodalbeschlusse, aus dem die eben angeführten Worte entnommen sind, aber der Papst Honorius III. erzählt ausdrücklich in einem 1221 geschriebenen Briefe, „archiepiscopum Senonensem (welcher, wie bemerkt, die Synode präsidirte) in provinciali concilio iusto Dei iudicio eum (Erigenam) reprobasse, und Henricus Ostiensis behauptet dasselbe. S. Gerson. de concordia metaph. cum log. — Opp. IV. p. 826. Ed. Du Pin. Hag. com. 1728.

b) Launojus behauptet (de var. Arist. fort. p. 130.), daß auf dieser Synode alle aristotelischen Schriften verdammt worden seyen, und die Geschichtschreiber pflegen ihm dies fast durchgehends bis auf den heutigen Tag nachzuschreiben. Er stützt sich hiebei einzig auf die Autorität des Rigordus, welcher am meisten Glauben verdiene, „quum S. Dionysii monachus esset et regis medicus Luteciae degeret, et, quae viderit, ipse monumentis consignaverit suis." Aber Rigordus spricht „de libellis solum *quibusdam* de (ab) Aristotele compositis, qui docerent metaphysicam," und fügt hinzu: „iussi sunt omnes comburi et sub poena excommunicationis cautum est in eodem concilio, ne quis eos de caetero scribere et legere praesumeret, vel quocunque modo habere." Rigordus behauptet demnach keineswegs, daß alle Schriften des Aristoteles verdammt worden seyen. Es ist übrigens nicht schwer zu beweisen, daß selbst seine Angaben nicht ganz zutreffen. Cäsar von Heisterbach nämlich, so wie Hugo, der Fortsetzer des Chronica Antidiss., erzählen, daß nur

Von David von Dinant behauptete man bis zum Erscheinen meiner Abhandlung, — und selbst noch Ritter widerspricht nicht entschieden, — er sey ebenfalls Anhänger Amalrich's gewesen. Einen historischen

---

die „libri naturales oder de philosophia naturali" des Aristoteles, und zwar auf drei Jahre, verboten worden seyen, welches Letztere jedoch unrichtig ist. In dem in der unmittelbar vorhergehenden Note mitgetheilten, Alles erklärenden Texte des Synodalbeschlusses, welcher bloß de philosophia naturali libros et commenta des griechischen Philosophen verurtheilt, ist von einer Zeitangabe nicht die Rede. Daß sich aber die Sache so verhalte, ersehen wir zum Ueberfluß aus einem Schreiben des Papstes Gregor IX. vom Jahre 1231, in welchem er, von dieser Synode sprechend, gelegentlich erwähnt, es seyen durch dieselbe die aristotelischen Schriften „de naturali philosophia" verdammt worden.

Jourdain kommt in seinem mit Recht geschätzten Buche: recherches critiques sur l'age et sur l'origine des traductions latines d'Aristote (Par. 1819), auf dasselbe Resultat hinaus, nur bemerkt er, daß damals die ganze Metaphysik des Aristoteles überhaupt noch nicht bekannt gewesen sey, sondern nur einzelne Abschnitte daraus, und daß auch nicht dessen ganze Naturphilosophie verdammt worden sey, sondern nur ein von einem Juden verfertigter Auszug aus derselben, oder einige Abhandlungen des Avicenna und Algazel, welche damals als aristotelisch gegolten hätten. S. S. 214.

Bald darauf (1215) wurden nicht allein die naturphilosophischen, sondern auch die metaphysischen Schriften des Aristoteles verboten, dagegen aber das Studium seiner „dialektischen" (logischen) Schriften geboten, — eine Maßregel, die der Cardinal Rob. Courçon traf, welcher vom Papste den Auftrag hatte, die pariser Universität zu reorganisiren. Gregor IX. erneute diese Anordnung, jedoch mit der Modification, daß die durch den Cardinal verbotenen Schriften so lange nicht gebraucht werden sollten, „donec a suspicione haereseos liberati essent".

Diese und ähnliche Verbote hatten jedoch gerade die entgegengesetzte Wirkung; man las und studierte die verpönten Bücher um so eifriger, bis endlich die Kirche die Sache ganz fallen ließ.

Grund hat man dafür nicht angegeben, und es liegt zu Tage, daß, da wir kaum etwas Weiteres über seine Persönlichkeit wissen, als was in dem bereits mitgetheilten Synodaldecret enthalten ist, ein solcher auch nicht angegeben werden kann. Danach war er eben Magister und hatte die genannte Schrift geschrieben. Die gleichzeitige Verurtheilung derselben mit den Amalricanern mochte zu der irrigen Voraussetzung über seine angebliche Beziehung zu Amalrich, wie zu der sonst nicht näher begründeten Notiz bei Bulâus a) Veranlassung gewesen seyn, daß er im Anfange des 13. Jahrhunderts zu Paris Philosophie und Theologie gelehrt habe. Wahrscheinlich war er zur Zeit der mehrerwähnten Provincialsynode schon gestorben. —

Daß man auch keine innern Gründe für die Abhängigkeit David's von Amalrich habe, wird die spätere Untersuchung zeigen. Den spärlichen Fragmenten gemäß, die uns von Andern über seine Lehre mitgetheilt werden, war er ein kühner Dialektiker, welcher sich für seine Zeit ungewöhnlich in die aristotelische Philosophie und in die alte Philosophie und Litteratur überhaupt hineinstudiert hatte. Ebenso möchte die Eigenthümlichkeit seiner Lehre zu der Annahme berechtigen, daß er eine für die Umstände ungemeine Unabhängigkeit des Charakters und der Gesinnung besaß.

Auch David scheint eine Schule begründet zu haben; so nennt Albertus Magnus einen gewissen Balduin, den er ausdrücklich als einen Anhänger des Dinanters bezeichnet b). —

---

a) Bul. hist. univ. Paris. III. p. 678.

b) Alb. Magn. summ. theol. II. tract. 1. quaest. 4. membr. 3. Nach einer andern, später anzuführenden Stelle bei Alb. Magn. gab es „quidam haeretici," welche dieselbe Denkweise verfolgten, wie David. Auch von Thomas von Aquin werden „quidam moderni philosophi" als Anhänger david'scher Irrthümer bezeichnet, in sec. sent. lib. dist. 17. quaest. 1. art. 1. solut.

II.

Nicht leicht dürfte sich ein ähnliches Beispiel finden, wo an sich verschiedene philosophische Elemente so sehr durch einander gewirrt würden, wie man solches bei allen frühern und noch bei den meisten jüngern Historikern gewahrt, welche diejenigen Häresien, die gemeinsam durch die mehrerwähnte pariser Provincialsynode verurtheilt worden sind, darstellen. Selbst Engelhardt und Ritter, die sorgfältigsten unter ihnen, haben das Einzelne noch keineswegs so recht als Unterschiedliches erkannt und nach Gebühr auseinander gehalten. Um dem Irrthume nicht neue Nahrung zu geben, soll in den nachfolgenden Entwickelungen zunächst von der Lehre des Meisters, dann von der seiner Schüler und endlich von der david'schen Theorie die Rede seyn. Durch die möglichst scharfe Unterscheidung der einzelnen Bestandtheile dieser allerdings in mehr als einer Weise zusammengehörigen häretischen Erscheinung wird natürlich die Einsicht in das Verhältniß, in welchem sie zu einander selbst, wie zur wissenschaftlichen und religiösen Entwickelung der Zeit stehen, um so richtiger vermittelt werden können.

a) Die Lehre Amalrich's.

Die Verwirrung, welche sich die Darsteller der amalrich'schen Lehre, — und unter diesen noch Hahn so gut wie die frühern, — haben zu Schulden kommen lassen, ist eine zweifache, indem sie nämlich

1) die Ansichten Amalrich's und seiner Anhänger mit einander vermischen, und, — was hier von besonderer Bedeutung ist, —
2) seine Lehrmeinungen mit denen des Joh. Scotus Erigena verwechseln.

Dem ersten Fehler kann nur dadurch begegnet werden, daß Amalrich nichts zugeschrieben wird, was ihm nicht kraft unwidersprechlicher Zeugnisse zukommt, sollte dieß

auch, wie es freilich der Fall seyn wird, auf ein Minimum reducirt werden müssen. Der andere aber fordert um so mehr zur Vorsicht auf, als die Confusion schon in den Quellen ihren Sitz hat.

Die Quellenschriften über Amalrich's mehr angebliche, als wirkliche Lehre sind alle, so weit sie uns zugänglich sind und den bisherigen Darstellungen zu Grunde liegen, secundärer Art, indem sie, sämmtlich nicht von Zeitgenossen des Häretikers abgefaßt, auf früheren Mittheilungen beruhen. Dahin gehören einige Chroniken und historische oder biographische Werke, z. B. von Martinus Polonus a) (welcher etwa hundert Jahre nach Amalrich schrieb), von Franz Pipin b) und dem unbekannten Biographen Innocenz III. bei Muratori c) u. A., besonders aber eine Stelle in der Abhandlung Gerson's († 1429) „de concordia metaphysicae cum logica" d), die sich ihrerseits wieder auf Martinus Polonus und auf Heinrich von Ostia stützt. Heinrich von Ostia ist um so wichtiger, als er der Zeit nach Amalrich am nächsten steht und aus einer directen Quelle geschöpft hat. Um so mehr muß ich bedauern, daß ich gerade seiner Schrift (welche, so viel ich weiß, Briefe über die päpstlichen Decretalien enthält e)) trotz aller aufgewandten Mühe nicht habhaft werden konnte und mich deßhalb mit dem begnügen muß, was Gerson und Tennemann (in seiner Geschichte der Philosophie) daraus mittheilen. Dieß reicht jedoch vollkommen zu dem auch anderweit noch zu stützen-

---

a) Mart. Polon. chronic., dem chronographischen Buche des Marianus Scotus beigedruckt. Basil. 1559.

b) Chron. Patris Francisci Pipini, Bonor. ord. Praed., bei Muratorii rerum Ital. script. Mediol. 1723. IX.

c) Die betreffende Stelle in der Biographie Innocenz III. ist im Ganzen nur ein fehlerhafter Auszug aus Mart. Polon.

d) Op. omn. tom. IV. Edit. Du Pin. Hag. comit. 1728.

e) S. Fabricii bibl. Lat. med. aev. voc. Henric. a Segusio.

den Beweise zu, daß alle andern Quellenschriftsteller und nach ihnen die früher schon namhaft aufgeführten Historiker in einem argen Irrthum über Amalrich's Lehre befangen sind.

Die Sache verhält sich nämlich so. Heinrich von Ostia berichtet, daß das Buch Erigena's de divisione naturae durch die pariser Theologen (auf der vielberegten Provincialsynode) wegen der Irrthümer verdammt worden sey, welche Amalrich aus demselben geschöpft habe. Odo, der Kanzler der pariser Universität, habe die einzelnen häretischen Sätze aus dem Buche ausgezogen und verdammt, und von diesem Odo habe er selbst dieselben a). Diese Sätze nun, welche hiernach ausdrücklich Exigena zugeschrieben werden, haben die späteren Schriftsteller aufgegriffen und bis auf die neueste Zeit für die verurtheilten Lehrmeinungen Amalrich's ausgegeben. Daß sie aber wirklich und zwar meistens wörtlich ausgeschrie-

a) Impii Amalrici dogma istud colligitur in libro magistri Ioannis Scoti, qui dicitur „*periphysica i. e. de natura*," quem secutus est iste Amalricus, de quo hic loquimur. Sed et dictus Ioannes in eodem libro auctoritates cuiusdam Graeci, nomine *Maximi*, introducit. In quo libro, qui et per magistros damnatus fuit Parisiis, multae haereses continentur (die sofort aufgezählt werden. Es sind dieselben, welche in den nächsten Noten folgen). Henricus Ostiensis ad lib. I. tit. 1. cap. 2. decretalium de trinitate et fide catholica. §. reprobamus. Vgl. Tennemann Gesch. d. Phil. a. a. O. — Ponitur alius articulus de Theophano, et hic est contra Ioannem Scotum in libro, qui dicitur „periphyson i. e. de natura," contra quem scripsit Hugo „super coelesti hierarchia", qui liber (Scoti), ut dicit Hostiensis, damnatus fuit per magistros Parisienses propter alios errores, quos ab illo sumpsit dictus Amalricus. ——————— Praedictus insuper Odo Tusculanus, qui fuerat cancellarius Parisiensis, notaverat et damnaverat errores dicti libri, et ab hoc Odone dicit Hostiensis se praedictos errores accepisse. — Gers. op. tom. IV. p. 826.

bene Stellen aus dem genannten Buche Erigena's sind, davon hätte ein einziger Blick in das letztere überzeugen können. Uebrigens beginnt die Verwechselung schon mit Martinus Polonus, welcher von den fraglichen Sätzen, die auch er mittheilt, zwar bemerkt, sie seyen aus der Schrift Erigena's, sie aber nichts desto weniger alle auch Amalrich beilegt. Woher er selbst sie hat, habe ich nicht ausfindig machen können. Jedenfalls war wohl Heinrich von Ostia seine Quelle nicht, denn er führt mehr Sätze auf, als dieser, und weicht in Ausdruck und Anordnung mehrfach von ihm ab, — so weit nämlich aus den Citaten bei Gerson und Tennemann zu ersehen ist. Auch darüber finde ich keine Andeutungen, woher die andern Chronisten ihre Notizen haben.

So kämen wir schon vorläufig zu dem Resultate, daß wir in dem, was bisher hauptsächlich als Theorie Amalrich's gegolten hat, nur einzelne, aus dem Zusammenhange gerissene Sätze Erigena's zu suchen hätten, über die wir geradezu mit Stillschweigen hinweggehen könnten, wenn es nicht einerseits erlaubt wäre, doch wieder einen gewissen mittelbaren Gebrauch von ihnen zu machen, und wenn es andererseits nicht darauf ankäme, die Richtigkeit der eben entwickelten Sachlage noch weiter durch die Zusammenstellung der verurtheilten Lehrmeinungen mit den bezüglichen Textesstellen aus dem Buche Erigena's zu erhärten. Ich stelle sie daher in dieser Weise in den Noten neben einander und hebe hier nur hervor, daß sie die Identität Gottes und des Alls der Dinge [a]),

a) Hierher kann man nachfolgende fünf Sätze zählen:

a) Quod omnia sunt Deus. Henric. Ostiens. bei Tennemann u. Gerson a. a. O. S. Erig. dedic. ad Max. Schol. — ita, ut et Deus omnia sit et omnia Deus sint. Vergl. De divis. nat. III. 17. und I, 74. Der gewöhnlichere Ausdruck Erigena's ist freilich: omnia sunt *in Deo*.

so wie die mit dieser (idealistisch) pantheistischen Grundansicht zusammenhängende Vorstellung von der schöpferischen Selbstverwirklichung der göttlichen Ideen a) und von der Erkenntnißmöglichkeit Got-

---

b) Motum Deo dare non possum, cum in ipso sint omnia et cum ipse sit omnia. Henr. Ost. das. — S. Erig. — Motum Deo dare non possum, quia solus immutabilis est, nec habet, quo, vel ad quid se moveat, cum in ipso sint omnia, immo cum ipse sit omnia. De divis. nat. I, 74.

c) Non facile posse negari, creaturam et creatorem idem esse. Mart. Pol. p. 211. S. Erig. — M. „Quid, si creaturam creatori adiunxeris, ita ut nil aliud in ea intelligas, nisi ipsum, qui solus vere est? nil enim extra ipsum vere essentiale dicitur, quia omnia, quae ab eo sunt, nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius, qui a se ipso solus per se ipsum subsistit. Num negabis creatorem et creaturam unum esse." — D. „Non facile negarim, huic enim collectioni resistere videtur mihi ridiculosum." De divis. nat. lib. II. c. 6.

d) Sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque eiusdem, sic omnia esse unum et omnia esse Deum. Mart. Polon. a. a. O. — S. Erigen. „Quid enim? numquid duo nomina a se invicem sono, non sensu discrepantia in una eademque natura intelligi non valent, cum Abraham et Isaac, patrem videlicet et filium, unam naturam significare videamus? Non enim alterius naturae nomen est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque eiusdem." — De divis. nat. lib. I. c. 14.

e) Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Martin. Polon. a. a. O. — S. Erigen. „Fieri si quidem aestimatur in creaturis suis universaliter, dum in eis non solum intelligitur esse, sine quo esse non possunt, sed et eorum essentia est. Esse enim omnium est, superesse autem divinitatis, ut s. ait Dionysius." De divis. nat. lib. I. cap. 73.

a) Secundus (error) est, quod primordiales causae, quae vocantur ideae, i. e. forma seu exemplar, creant et creantur. — Henric. Ost. a. a. O. Oder, wie Martinus Polonus a. a. O. den Gedanken ausdrückt: Almaricus asserit, ideas, quae sunt in mente divina, creare et creari, quum secundum Augustinum nihil nisi aeternum atque incommutabile sit in mente divina.

tes in der Creatur a), ferner die eigenthümliche Meinung Erigena's von der Generation der Menschen und ihrem geschlechtlichen Verhältniß überhaupt als Folge der ersten Sünde b), und endlich

---

Aus den zahllosen Stellen bei Erigena, welche diesen Gedanken aussprechen, hebe ich nur folgende aus: universalis itaque naturae —— ea forma secunda enitet, quae creat et creatur, et non nisi in primordialibus causis rerum, ut aestimo, intelligenda est; ipsae primordiales rerum causae a Graecis „prototypa", h. e. primordialia exempla vel prourismata vocantur; — item — ideae quoque i. e. species vel forma cett. De divis. nat. II. c. 2. — Martinus hat in dem Nachsatze „quum secundum cett." wahrscheinlich die in der mittelalterlichen Philosophie häufig citirte Stelle aus der Schrift des heil. Augustinus de divers. quaestionib. lib. 83. quaest. 46. im Sinne.

a) „Dixit, quod, sicut lux non videtur in se, sed in aëre, sic Deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis." Mart. Polon. a. a. O. — Die Originalstelle bei Erigena ist wohl folgende: „absente luce aër est obscurus, solis autem lumen per se subsistens nullo sensu corporeo comprehenditur. Cum solare (solis) lumen aëre misceatur, tunc incipit apparere; ita vero, ut in se ipso sensibus sit incomprehensibile, mixtum vero aëri, sensibus possit comprehendi." Vgl. dazu: „at per hoc intellige divinam essentiam per se incomprensibilem esse, adiunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere, ita, ut ipsa divina, dico, essentia in sola creatura intellectuali videlicet appareat," — — — ferner: — „ut Deus, qui per se ipsum incomprehensibilis est, in creatura quodammodo comprehendatur." De divis. nat. lib. I. c. 10. Daß dieß auch von dem Schauen der Engel gelte, wird dort weiter ausdrücklich ausgesprochen.

b) „Asseruit, quod, si homo non peccasset, in duplicem sexum partitus non fuisset nec generasset, sed eo modo, quo sancti angeli multiplicati sunt, multiplicati fuissent et homines. Et quod post resurrectionem utriusque sexus adunabitur, sicut (ut asserit) fuit prius in creatione. Et talem dixit Christus fuisse post resurrectionem." Mart. Pol. a. a. O. — Ferner: „Tertius (error) est, quod post consummationem seculi erit adunatio sexuum sive non erit distinctio sexus; quam adunationem in Christo asserit incepisse." Henr. Ost. a. a. O. —

die dereinstige Rückkehr aller Dinge in die untheilbare und unwandelbare Einheit des göttlichen Seyns und Wesens betreffen a).

Zu den Amalrich untergeschobenen bisher bekannten Sätzen füge ich hier darum zwei von mir neuaufgefundene hinzu, weil sie, wie die meisten andern durch das Medium der gerson'schen Auffassung hindurchgegangen, ihm gleichfalls nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden dürfen. Nach ihnen hätte er gelehrt, daß der menschliche Geist, wenn er sich zur wahren Vernünftigkeit erhebe und von der Liebe zu Gott vollkommen durchdrungen sey, in seine ewige, gött-

Vgl. folgende Stellen bei Erigena: „Nam si primus homo non peccaret, naturae suae partitionem in duplicem sexum non pateretur, sed in primordialibus suis rationibus, in quibus ad imaginem Dei conditus est, immutabiliter permaneret; — — — — homo namque solummodo esset in simplicitate suae naturae creatus eoque modo, quo sancti angeli multiplicati sunt intellectualibus numeris, multiplicaretur." De divis. nat. lib. II. c. 6. p. 49. — cf. ib. c. 9. — „Quae divisio in Christo adunationis sumpsit exordium, qui in seipso humanae naturae restaurationis exemplum veraciter ostendit et futurae resurrectionis similitudinem praestitit." Ibid. lib. II. c. 6. — — — „et quoniam post adunationem hominis, h. e. duplicis sexus in pristinam naturae unitatem, in qua neque masculus neque foemina, sed simpliciter homo erat, confestim orbis terrarum adunatio ad paradisum sequitur." Ibid. lib. II. c. 8.

a) Dixit etiam, quod ideo finis omnium dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo immutabiliter quiescant et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Martin. Pol. a. a. O. — Vergl. Erig. — — quoniam vero ad eandem causam (omnium) omnia, quae ab eo procedunt, dum ad finem pervenient, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare, neque creari perhibetur. Nam postquam in eam reversa sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore, generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta sunt et unum individuum atque incommutabile manebunt. De divis. nat. II, c. 2.

liche Idee zurückkehre und sogar die göttliche Wesenheit selbst annehme, so daß er keine Creatur mehr sey und Gott nicht mehr in der Creatur schaue und liebe, sondern in Gott selbst umgewandelt werde, in Folge dessen dann menschliche und göttliche Erkenntniß und Liebe zusammenfielen a).

Sind daher die vorstehend citirten Stellen nicht als Aussprüche Amalrich's selbst anzusehen, so berichten doch alle Gewährsmänner einstimmig, daß er sich in seiner Denkweise auf Erigena basire, und es bleibt demnach so viel sicher, daß sie eine der erigena'schen ähnliche war. Es kann nun nicht darauf ankommen, wie das System Erigena's überhaupt aufzufassen sey, — worüber bekanntlich bis zur Zeit noch gestritten wird b), —

a) Fuerunt enim qui dicerent spiritum rationalem, dum perfecto amore fertur in Deum, deficere penitus a se ac reverti in ideam propriam, quam habuit immutabiliter ac aeternaliter in Deo . . . . — — Dicunt ergo, quod talis anima perdit se et esse suum et accipit verum esse divinum, sic, quod iam non est creatura, nec per creaturam videt aut amat Deum, sed est ipse Deus, qui videtur et amatur. — — — Hanc (insaniam) etiam nisus fuit ponere Almaricus haereticus ab ecclesia condemnatus — —. Gers. de myst. theol. specul. consid. 41. op. Tom. III. p. 394. — — — — ac perinde sequitur, quod similitudo, adducta per qualemcunque doctorem de infusione guttae aquae in dolium vini fortissimi, ad unionem animae contemplantis cum Deo, tanquam sit omnimoda similitudo, repudianda est prorsus, tanquam habens errorem, immo insaniam Almarici condemnati, ponentis creaturam verti in Deum et in suum esse et principium ideale, sicut notat Hostiensis super illud capitulum: „damnamus cett." Gers. op. tom. I. p. 80.

b) Man vgl. hierüber u. A. besonders die Vorrede zur Ausgabe der Schrift de divis. nat. von C. B. Schlüter (Münster 1838), wo die hauptsächlichen gegensätzlichen Ansichten älterer und neuerer Gelehrten über das System Erigena's entwickelt und kritisch beleuchtet werden. Ferner: Staudenmaier, Joh. Scot. Eri-

sondern vielmehr, wie diejenigen es aufgefaßt haben, von denen seine wie Amalrich's kirchliche Verurtheilung ausgegangen ist. Darüber aber gewährt uns gerade die Hervorhebung der als häretisch bezeichneten Sätze aus der Schrift de divisione naturae den nöthigen Aufschluß, denn es ist kein Zweifel, daß sie darin (mystisch) idealistisch pantheistische Irrlehren gesehen haben. In diesem Lichte muß ihnen nun wohl auch die religiöse Anschauung Amalrich's erschienen seyn.

Daraus würde es sich denn auch erklären, warum diejenige Behauptung, von welcher wir allein mit Sicherheit wissen, daß sie von Amalrich ausgesprochen worden ist, für häretisch gehalten werden konnte. Er lehrte nämlich, jeder Christ müsse glauben, er sey ein Glied Christi und könne nicht selig werden, wenn er daran nicht eben so gut glaube, wie an die Geburt und den Tod des Erlösers, oder an andere wichtige Glaubensartikel a). Ja er dehnte nach dem Zeugniß eines Chronisten seine Ansicht so weit aus, daß er von Jedem zu glauben verlangte, er habe als Glied des Leibes Christi gemeinsam mit ihm am Kreuze gelitten b). Hätte er der

---

gena und die Wissenschaft seiner Zeit. Frankf. 1834, u. dessen: die Philosophie des Christenthums od. Metaphysik der heil. Schrift I. S. 536—593. Gieß. 1840.

a) Unde et in ipsa theologia ausus est constanter asseverare, quod quilibet christianus teneatur credere, se esse membrum Christi nec aliquem posse salvari, qui hoc non crederet; non minus, quam si non crederet Christum esse natum et passum, vel alios fidei articulos, inter quos articulos ipse hoc ipsum audacter audebat dicere annumerandum esse. — Rigord. ap. Duchesn. Tom. V. p. 50.

b) — — — Amalricus — — — — palam docuit quosque christianos membra Christi corporis esse et, dum a Iudaeis Christus pateretur, una cum ipso dolorem atque afflictionem fuisse revera perpessos. Rob. Gaguin. rerum Gallicarum ann. pag. 100.

an sich apostolischen Lehre von der Kirche als Leib Christi a) nicht eine fremdartige Bedeutung untergeschoben, so würde er sicher deßhalb nicht angefochten und verurtheilt worden seyn. War aber dieß der Fall, so liegt die Annahme am nächsten, daß er sie von dem Standpunkte einer excessiven Immanenzlehre aus deutete, so daß man hierin eine Confundirung des göttlichen und menschlichen Geistes sah, eine Annahme, die um so wahrscheinlicher wird, wenn man sich von dem Geiste der Lehre seiner Anhänger auch nur den leisesten Rückschluß auf den seiner eigenen erlaubt. So würde es denn zugleich begreiflich, wie man seine Lehre kirchlicher Seits nicht bloß einfach als häretisch verwarf, sondern sogar als eine „insana" bezeichnen mochte, und es fände die obige, mehr auf historischen Gründen beruhende Bemerkung über seine wissenschaftliche Grundanschauung auch von dieser Seite her wieder ihre Stütze.

Wie weit nun Amalrich seine Principien ausgeführt hat, ob er auch in andern Punkten merklich von dem orthodoxen Glauben abgewichen ist, ob über das Verhältniß seines Standpunktes zum positiv christlichen doch auch wieder ähnliche Controversen möglich wären, wie über den seines Führers Erigena: darüber ist eine bestimmte und zureichende Antwort aus dem einfachen Grunde nicht möglich, weil es über den weitern Inhalt seiner Lehre ganz und gar an Mittheilungen fehlt, — und wohl für immer fehlen wird; denn ich erlaube mir auf dem Grunde meiner Nachforschungen die Behauptung, daß hierüber etwas wesentlich Neues und Zuverlässiges nicht mehr zu finden ist, wenn nicht etwa (was jedoch nicht einmal wahrscheinlich ist) in den Schriften Odo's, welche noch ungedruckt in der vaticanischen Bibliothek liegen sollen b).

---

a) Röm. 12, 4, 5. — 1 Kor. 12. — Eph. 14, 6.
b) Ueber Odo (Tusculanus) vgl. Fabric. bibl. Lat. med. aev. V.

Uebrigens scheint er selbst sonst nicht allzu sehr zum Ausschweifenden fortgegangen zu seyn. Wie hätte er doch zu seiner Zeit nicht nur dem Geruche der Ketzerei bis kurz vor seinem Tode entgehen, sondern selbst zu hohem Ansehen gelangen können, wenn er z. B. den Pantheismus so plump gelehrt hätte, wie er in den ihm untergeschobenen Behauptungen liegt? Wenn Erigena in der Entwickelung seiner sonst unstreitig großartigen Weltanschauung Ansichten ausgesprochen hat, die sich nicht wohl mit der Kirchenlehre vereinigen lassen, so mochte er dazu durch die neuplatonische Grundlage veranlaßt worden seyn, von der er ausging, ohne daß sogleich anzunehmen wäre, er habe absichtlich dem christlichen Glauben zu nahe treten wollen, — denn für den Sachverständigen braucht nicht erst bemerkt zu werden, daß aus den oben angeführten Citaten der specifische Charakter seiner Lehre nicht zu ersehen ist. Vielleicht dürfte dasselbe auch für Amalrich gelten.

Wie dem aber auch sey, so glaube ich wenigstens, die schlimmen Nachreden über seine sittlichen Principien und Lehren um so eher als unbegründet abweisen zu können, als sie bloß von spätern Chronisten vorgebracht werden, während die früheren Berichterstatter derartige Anschuldigungen bloß gegen seine Anhänger erheben a).

---

p. 466. und Oudin. de script. eccles. III. p. 200. Lips. 1722. Auch die Quellen, welche Hahn zuerst benutzt hat, sind nicht primärer Art und enthalten kaum eine einzige, das Verständniß der Sache wirklich fördernde Notiz.

a) Fuit eo tempore Almaricus Carnotensis philosophis et catholicis quaestionibus singularis, qui doctrina perversam confingens charitatem sic respondebat, quod id, quod alias peccatum, si in charitate fieret, peccatum non esset, unde et fornicationes et alia nefanda occulte sub charitatis specie deceptis simplicibus committebat. Ioann. Frasquet. ap. Bul.

b) Die Lehre der Amalricaner.

Daß die Lehre des Meisters und der Schule wohl auseinander gehalten werden müssen, ist oben schon bemerkt worden. Mögen sie in noch so naher Beziehung zu einander gestanden haben, so müssen wir an der Verschiedenheit beider in so weit festhalten, als es von Seiten der Quellen selbst geschieht. Diese aber, so sehr sie auch darauf bestehen, daß die häretische Secte durch Amalrich bedingt worden sey, sprechen doch von den nachfolgend zu entwickelnden Ansichten **als von Ansichten der Schule und nicht ihres Urhebers.** Wohl wäre es möglich, daß sie in den Vorträgen Amalrich's nur die ihnen zusagenden Principien gefunden und sie dann auf ihre Weise weiter geführt und ausgebeutet hätte.

Ueber ihre Häresien haben wir ziemlich umständliche Berichte. Außer den weitläufigen Exhibitionen bei Rigordus und Cäsar von Heisterbach besitzen wir noch ein Actenstück, — den schon erwähnten Beschluß der pariser Provincialsynode nämlich a), in welchem ihre vorzüglichsten Lehrmeinungen einzeln aufgeführt werden. Dabei bleibt freilich die Mißlichkeit, daß alle diese Mittheilungen von gegnerischen Theologen und Historikern herstammen, die, weit davon entfernt, nach dem **wissenschaft-**

---

hist. univers. Paris. Tom. III. pag. 674. — Dixerat etiam (Almaricus), quod in charitate constitutis nullum peccatum imputabatur. Unde sub tali specie pietatis eius sequaces omnem turpitudinem commutabant (committebant). Mart. Polon. chronic. p. 211. — Rigordus und Cäsar von Heisterbach, welche doch die Sache besser kannten, legen diese Lehre ausdrücklich bloß den Schülern bei.

a) Er findet sich bei Martene (thesaur. anecdot. IV. f. 163) und führt den Titel: Hae sunt haereses, pro quibus quidam sacerdotes et clerici Parisiis igne examinati et consumti sunt, quia venta est in illis iniquitas. — Ex MS. Viconicasi. 1210.

lichen Werthe oder Unwerthe der verurtheilten Ansichten zu fragen, darin nur den Ausdruck eines exorbitant ungläubigen und gottlosen Sinnes sahen. Doch haben wir auch keinen historischen Grund, an der Wahrheit des uns einstimmig Ueberlieferten zu zweifeln, zumal aus einzelnen Spuren zu erhellen scheint, daß es sicher überspannte Köpfe unter ihnen gab. Eben so mögen sie vielleicht auch von sittlichen Verirrungen nicht ganz frei geblieben seyn, wie sie in verschiedenen religiösen Kreisen jener Zeit häufig genug vorgekommen sind. Nicht zu übersehen ist jedoch, daß das officielle Document, — der Synodalbeschluß, — der Secte gerade in letzterer Beziehung nichts zur Last legt.

Dem allgemeinen Charakter nach ist die Theorie der Amalricaner pantheistisch; doch verfolgten sie nach den uns überkommenen Zeugnissen den Pantheismus keineswegs in rein philosophischem, sondern vielmehr in praktischem Interesse, d. h. nach gewissen historischen, dogmatischen und ethischen Beziehungen. Von dem Glauben sich gänzlich lossagend, suchten sie die Wahrheit auf dem Wege des denkenden Bewußtseyns a) und gestalteten so eine Art Rationalismus auf pantheistischer Grundlage, mittelst dessen sie die Hauptsätze der christlichen Dogmatik ausdeuteten oder — wie Rigordus sich ausdrückt — ausleerten.

Daß es dabei auf eine gründliche Durchbildung des Pantheismus nicht hinauslaufen konnte, ist begreiflich, deßwegen wird denn auch der Satz: Alles ist Eins, und was ist, ist Gott b), weder näher begründet,

---

a) Item semetipsos iam resuscitatos asserebant, fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiae mentientes subiacere. Decret. ap. Mart.

b) Omnia unum, quia quidquid est est Deus, und darauf folgt: „unde quidam eorum, nomine Bernardus, ausus est affirmare, se nec posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, in

noch bestimmter gefaßt. Nichts desto weniger ist die idealistische Färbung der ganzen Grundanschauung nicht zu mißkennen. Abgesehen nämlich davon, daß sie, nach einer, freilich historisch nicht allzu feststehenden, Notiz bei Thomas von Aquin, in Gott das Formalprincip aller Dinge gesehen haben sollen a), so kündigt sich die bezeichnete Richtung auch in ihren anderen Lehren an, z. B. in der von der göttlichen Dreieinigkeit. Das Dogma von der Dreieinigkeit, sagten sie, bedeute nichts Anderes, als drei Offenbarungsformen und Stadien der Gottheit in der Geschichte, und darauf hin seyen drei universalgeschichtliche Perioden zu unterscheiden. Die erste sey die Zeit der Herrschaft des Vaters ohne den Sohn und ohne den heil. Geist, — die Zeit des alten Testaments, der Aeußerlichkeit des Gesetzes und der religiösen Institutionen. Sie habe gedauert bis zur Incarnation des Sohnes, wo eine neue Ordnung der Dinge entstanden sey, in welcher die meisten alten rituellen Formen abgeschafft worden wären. Nun aber sey auch die Periode des Sohnes zu Ende und es beginne das Reich des heil. Geistes, in welchem alle äußeren Vermittelungsmomente zwischen Gott und den Men-

---

quantum erat, quia in eo, quod erat, se Deum dicebat. Tum Deus visibilibus indutus erat instrumentis, quibus videri poterat a creaturis et accidentibus corrumpi poterat extrinsecus." Decr. ap. Mart.

a) Alii dixerunt Deum esse principium formale omnium, et haec dicitur fuisse opinio Amalrianorum. Thom. Aquin. Summ. theol. I. Quaest. 3. Art. 8. Wäre diese Angabe zuverlässig genug, so würden die Anhänger Amalrich's hierin, wie in mehreren anderen Punkten, mit den späteren Beghard en übereinstimmen. Diese behaupteten ebenfalls: quod Deus sit formaliter omne, quod est. — Mosheim de Beghardis et Beguinabus. Lips. 1790. S. 256.

schen wegfallen müßten, indem nunmehr das Verhältniß zwischen ihnen ein rein innerliches und unmittelbares sey. Wie der Vater in Abraham und der Sohn in Maria incarnirt worden sey, so werde fortan bis ans Ende der Zeit der heil. Geist in einem Jeden incarnirt a), und wirke Alles in Allem b). Die Incarnation der Gottheit bedeute aber nichts Anderes, als ihre Erscheinung in sichtbaren Formen c).

Wenn nun so Alles in den Geist verlegt wird, so leuchtet die idealistische Tendenz der Sectenlehre von selbst ein, und darin bekundet sich wohl die erigena'sche und amalrich'sche Unterlage. Die weitern Parthien derselben sind meistens nur Ausdeutungen christlich dogmatischer Vorstellungen von diesem Standpunkte aus. So lehrten sie, unter der Auferstehung der Todten sey

a) Auctoritas s. sic loquitur: opera trinitatis inseparabilia. Hi e contra: pater a principio operatus est sine filio et spiritu s. usque ad eiusdem filii incarnationem. Item auctoritas: solus filius incarnatus. Hi e contra: pater in Abraham incarnatus, filius in Maria, spiritus s. in nobis quotidie incarnatur. Decret. l. c. — — — Item filius usque nunc operatus est, sed spiritus s. ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari. Ibid. — Inter alios eorum errores impudenter astruere nitebantur, quod potestas patris duravit, quamdiu viguit lex Mosaica. Et quia scriptum est: novis supervenientibus abiicientur vetera, postquam Christus venit, aboleverunt omnia T. V. sacramenta et viguit nova lex usque ad illud tempus. In hoc ergo tempore dicebant T. N. sacramenta finem habere et tempus s. spiritus incepisse, quo dicebant confessionem, baptismum, eucharistiam et alia, sine quibus salus haberi non potest, locum de caetero non habere, sed unumquemque tantum per gratiam spiritus s. interius sine actu aliquo exteriori inspiratam salvari posse. Rigord. l. c. —

b) Ille (spiritus s.) operatur omnia in omnibus. Caes. H. l. c.

c) Item: filius incarnatus, id est visibili formae subiectus. — — — Decret. l. c.

nur die unmittelbare Selbstoffenbarung des heil. Geistes im menschlichen Bewußtseyn zu verstehen, die sich auf dessen Incarnation im Menschen gründe. Natürlich sahen sie sich selbst als Auferstandene an a). Mit diesen Grundvoraussetzungen hingen auch die beiden anderen Behauptungen zusammen, daß Christus nicht mehr Gott gewesen sey, als irgend Einer aus ihnen b), und daß Gott ebensowohl in Ovid geredet habe, als im heil. Augustin c).

So wird es zugleich von selbst klar, wie die Anhänger Amalrich's alle äußeren Veranstaltungen zur Vermittelung Gottes und der Menschheit negiren mochten. Sie beriefen sich nämlich auf das innere, unsichtbare Band, durch welches sie mit dem heil. Geiste verknüpft seyen, in Folge dessen sie die Sacramente und die religiösen Gebräuche entweder ganz verwarfen, oder ihnen einen anderen Sinn unterschoben d). Sie sagten consequent, daß Niemand, welcher in der Immanenz des heil. Geistes stehe, sündigen könne,

---

a) Item spiritus s. in eis incarnatus, ut dixerunt, eis omnia revelabat et haec revelatio nihil aliud erat, quam mortuorum resurrectio. Item semetipsos iam resuscitatos asserebant — — — — — —. Decret. l. c.

b) Item filius incarnatus, i. e. visibili formae subiectus: nec aliter illum hominem esse Deum, quam unum ex eis cognoscere voluerunt. Decret. l. c. Unde concedebant, quod unusquisque eorum esset Christus et spiritus s. Caes. Heist. l. c. Aehnlich die Begharden: „item credunt se esse Deum per naturam sine distinctione. Quod sint in eis omnes perfectiones divinae, ita quod dicunt se esse aeternos et in aeternitate." Mosheim, de Begh. p. 256.

c) Deum locutum esse in Ovidio sicut in Augustino. Caes. Heist. l. c.

d) — — — Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare, — — — — — — — — — — —. Quod sic exposuerunt: id, quod ibi fuerat prius formis visi-

da dieser ja Alles in Allem wirke a). Deßwegen leugneten sie auch die Sündenschuld und behaupteten, Gott sey bloß gut und nicht gerecht b).

Ihre weiteren ethischen Ueberzeugungen anlangend, so deuteten sie nach Cäsar von Heisterbach die bezüglichen obersten Gegensätze auf rein theoretische Verhältnisse. Himmel und Hölle, so berichtet er, hätten sie für bloße Zustände des religiösen Bewußtseyns gehalten; Jeder nämlich hätte nach ihrer Ansicht die himmlische Beseligung, welcher das wahre Gottesbewußtseyn besitze, — wer aber (desselben entbehre und also) eine Todsünde habe, trage die Hölle in sich, wie einen faulen Zahn im Munde — c).

---

bilibus, prolatione verborum subesse ostenditur. — — — Item de meritis praesumentes, gratiae derogantes mentiti sunt bonorum baptismatis non egere parvulos ex eorum sanguinibus propagatos, si suae conditionis mulieribus carnali possent copula commisceri. Decret. l. c. — Dicebant non aliter esse corpus Christi in pane altaris, quam in alio pane et in qualibet re. — — — Altaria sanctis statui et sacras imagines thurificari idololatriam esse dicebant; eos, qui ossa martyrum deosculabantur, subsannabant. Caes. H. l. c.

a) Si aliquis est in spiritu s., aiebant, et faciat fornificationem aut aliqua alia pollutione polluatur, non est ei peccatum, quia ille spiritus, qui est Deus, omnino separatus a carne non potest peccare et homo, qui nihil est, non potest peccare, quam diu ille spiritus, qui est Deus, est in eo. Ille operatur omnia in omnibus. Caes. H. l. c. Aehnlich die Begharden: quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem evangelii. Mosh. p. 258.

b) — — Dominum tantummmodo bonum et non iustum praedicantes. Rigord. l. c.

c) Negabant resurrectionem corporum, dicentes nihil esse paradisum neque infernum, sed qui haberet in se cognitionem Dei (quam habebant), haberet in se paradisum; qui vero mortale peccatum, haberet infernum in se sicut dentem putridum in ore. Caes. H. l. c.

Damit wäre denn Alles zusammengestellt, was von dieser für ihre Zeit eben so verwegenen, als in sich selbst rücksichtslos consequenten Theorie in zerstreuten Notizen auf uns gekommen ist. Nimmt man hinzu, daß die Amalricaner auch gegen die bestehenden kirchlichen Zustände heftigen Tadel erhoben haben a), so bedarf es nach der bisherigen Darstellung kaum der besondern Erinnerung, daß die ganze Schule wesentlich auf dem Boden des reformatorischen Strebens jener Zeit überhaupt steht, welches sich in ihren Ansichten insofern gleichsam wie in einem Brennpunkte sammelt, als sie wenigstens den Anlauf zu einer principielleren Fundamentirung derselben genommen zu haben scheint. —

c) Die Lehre David's von Dinant.

Wenn die Amalricaner zu einem förmlichen Widerspruche gegen das bestehende religiöse und kirchliche System fortgingen, so trat David von Dinant in ein nicht minder feindliches Verhältniß dagegen, nur daß er nicht wie jene das dogmatische und praktisch kirchliche, sondern vielmehr das rein philosophische, oder näher, das metaphysische und speculativ theologische Interesse verfolgte. Und zwar hat er diese oppositive Richtung mit einer Entschiedenheit auszubilden gesucht, wie man sie wohl bei keinem anderen Philosophen des christlichen Mittelalters wiederfindet. Leider ist von seinen eigenen Aufzeichnungen nichts auf uns gekommen, und die spärlichen Notizen Anderer, meistens aus einzelnen und zusammenhangslosen Argumentationen bestehend, reichen kaum zu, seine Weltanschauung auch nur in ihren allgemeinsten Beziehungen erkennen zu lassen, ob es mir gleich gelungen ist, durch Auffindung neuer Fragmente

a) Dicebat (dicebant) enim, quia Papa esset Antichristus, et Roma Babylon. — Du Plessis (collect. Iudic.) I. f. 130.

die bezüglichen Materialien um mehr als um das Doppelte zu vermehren.

Man findet die einzigen Mittheilungen über seine Lehre nur bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, welche in ihren weitläufigen Schriften, zumal in ihren Summen der Theologie und in ihren Commentaren zum Magister Sententiarum, hie und da einzelne Ansichten des Häretikers vorgebracht haben, um sie zum Gegenstande ihrer Polemik zu machen. Da die kirchlich angeordnete Einlieferung und Verbrennung seiner Schrift in das Jünglingsalter Albert's (geb. 1193) fiel, so wäre zu fragen, woher dieser berühmte Theolog seine Kenntniß von der david'schen Philosophie hatte. Jedenfalls steht fest, daß er mit einem Schüler des Dinanters, Namens Balduin, über eine der obersten Schlußfolgerungen des Meisters disputirte; die Vermuthung liegt deßhalb nahe, daß er auf dem Wege der Disputation auch noch weitere Erfahrungen über die Lehre desselben machen konnte. Wenn dagegen Tennemann meint, es müßten wohl einzelne Exemplare des verurtheilten Buches der Vernichtung entgangen seyn und von diesen eines Albert vorgelegen haben, so wäre an eine Stelle zu erinnern, in welcher der letztere nach einer längeren Anführung david'scher Sätze sagt: „et haec sunt fortiora, quae de errore isto (d. h. von der Philosophie David's) ad me pervenerunt a)," woraus hervorgeht, daß, wenn er auch schriftliche Ueberbleibsel vor sich hatte, diese nicht die ganze Schrift des Häretikers seyn konnten. — Thomas von Aquin hatte wohl keine unmittelbare Quellen; die wenigen Fragmente nämlich, die man bei ihm findet und die nichts Neues enthalten, hat er zweifelsohne aus den Schriften seines Lehrers Albert entnommen.

---

a) Summ. theol. part. II.

Aus allen uns erhaltenen Sätzen drängt sich offenbar als Mittel- und Zielpunkt der verurtheilten Lehre der Gedanke von der Identität alles Wirklichen im Absoluten hervor. David ist unerschöpflich an Argumentationen zur Begründung dieser Ansicht, wobei er seinen ganzen Scharfsinn und die ganze, ihm zu Gebote stehende syllogistische Kunst und Gelehrsamkeit aufbietet.

Er unterschied nach einigen Stellen die Dinge in drei Gattungen, in materielle oder körperliche, immaterielle oder spirituelle, und göttliche oder, wie Thomas von Aquin die letzteren nennt, ewige, (von allem endlichen Daseyn) getrennte Substanzen. Für jede der drei Gattungen nahm er ein allgemeines, untheilbares und einfaches Princip an, und führte so die körperlichen Dinge auf die Materie (materia, ὕλη), die spirituellen auf den Geist (spiritus, mens, νοῦς) und die göttlichen auf Gott zurück. Bei der Abstractheit nun, mit der er den Begriff des Princips selbst faßte, lag der Gedanke nahe, daß den vorausgesetzten Principien vermöge ihrer absoluten Einfachheit keinerlei unterscheidende Charaktere zukommen könnten, und daß sie darum in ihrem Wesen dasselbe seyn müßten a). — In anderen Stellen wiegt mehr eine di-

a) Sunt quidam haeretici dicentes Deum et materiam primam et νοῦν sive mentem idem esse. Quod sic probant: quaecunque sunt et nullam differentiam habent eadem sunt. Idem enim est, ut dicit Aristoteles 7. top., quod non differt differentia. Deus, νοῦς et materia prima sunt et nullam differentiam habent, ergo eadem sunt. Quod autem haec tria sint et plura principia rerum, ex hoc volebant probare, quod res sint triplices, scilicet materiales, spirituales et divinae nec ex uno principio proprio formabiles. Primum ergo principium formationis materialium est materia, ut dicunt, et primum principium formationis spiritualium, in quibus principium vitae est, dicunt, quod est νοῦς, sive mens. Dicunt enim, quod omnia, quae sunt in uno genere, ex uno aliquo principio simplici for-

chotomische Unterscheidung vor, indem hier der getrennten Substanzen keine Erwähnung geschieht und Gott gleichsam als die dem Materiellen und Geistigen zu

---

mantur, ut patet in omnibus generibus entis, scilicet substantia, quantitate, qualitate, et sic de aliis. Similiter divinum esse multiplex est, ut dicunt, et necesse est, quod ex aliquo uno formetur principio, et hoc dicunt esse Deum. *Haec ergo tria sunt simplicia prima, et si sunt simplicia, nullam differentiam habent; quaecunque enim habent differentias, sunt composita.* Et sic suam volunt probasse intentionem. Et in hoc errore fuit David de Dinanto. — Albert. M. summ. part. I. tract. 6. quaest. 29. art. 2. — — Quorumdam antiquorum philosophorum error fuit, „quod Deus esset de essentia omnium rerum." Ponebant enim omnia esse unum simpliciter et non differre, nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dixit. Et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni, ut David de Dinanto. Divisit enim res in tres partes, in corpora, animas et substantias aeternas separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit „*ὕλην*," primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit „*νοῦν*" vel mentem, primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit „Deum," et haec tria esse unum et idem, ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum. — Thom. Aq. in secund. sentent. libr. dist. 17. quaest. 1. art. 1. solut. Man vergleiche damit folgende Stelle bei Albert. Magnus: Discipulus autem eius quidam Balduinus nomine, contra meipsum disputans, talem licet vilem induxit rationem: quod quaecunque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem. Deus et materia et *νοῦς* sunt et nullo differunt, ergo eadem sunt. (*Νοῦς* autem Graece, Latine sonat „*mens*".) Et volebat, *quod ita se haberet νοῦς ad intellectum et intelligibilia, sicut se habet ὕλη ad sensibilia.* Quod autem nullo modo differant, sic nitebatur probare: quaecunque nullam differentiam habent, nullo modo differunt. Dicit enim Aristoteles in VII. top. quod idem est, a quo non differt differentia. Simplicia autem prima nullam differentiam habent, quia, si differentiam haberent, composita essent. Deus, *ὕλη*, *νοῦς* simplicia prima sunt; ergo nullam habent differentiam; ergo nullo modo differunt, et sic per consequens eadem sunt. Et hoc est propositum ipsius. — Summ. theol. II. p. 63. cf. de caus. et proc. un. IV, 5. p. 556. b.

Grunde liegende Einheit angesehen wird. Und so wird es jetzt schon begreiflich, wie auch hier wieder der Satz zum Vorscheine kommt, Alles sey eins, und das Eine sey Gott a). —

Mit dem letzten Satze hat natürlich David keine ihm eigenthümliche, sondern nur eine allen sonst noch so verschiedenen pantheistischen Systemen gemeinsame Ansicht ausgesprochen, und da die nähere Bedeutung, die er demselben unterlegte, auch aus der vorangehenden Beweisführung nicht deutlich und vollständig genug zu ersehen ist, so hätten wir uns noch nach weiteren Behauptungen umzusehen, wollten wir den specifischen Charakter seiner Lehre im Unterschiede von anderen Identitätslehren kennen lernen. Freilich ist es wegen der Unbestimmtheiten, Schwankungen und Widersprüche, denen man in den wenigen und zusammenhangslosen Aeußerungen, die noch vorhanden sind, begegnet, ungemein schwierig, auch nur mit einiger Sicherheit zum inneren Verständnisse der Sache vorzudringen.

Sogleich tritt uns die Behauptung Albert's entgegen, der Dinanter habe in Gott das materielle Princip von Allem gesehen, und darauf hin hat man ihn in der Regel kurzweg in die Reihe der Materialisten gestellt. Er soll nämlich gesagt haben, die materiellen Dinge wären aus der ersten Materie, und die spirituellen aus dem Geiste gebildet, — die erste Materie und der Geist wären demnach die ursprünglichen bildbaren Principien. Was aber in eine Mannichfaltigkeit von gleichartigen Dingen bildbar sey, das nenne man nach einem aristotelischen Grundsatze „Materie" oder wenigstens „materielles Princip." Dieses vorausgeschickt, käme es

a) Omnia esse unum, et hoc unum dixit esse Deum. Vergl. ein später beizubringendes Citat.

darauf an, ob die erste Materie und der Geist verschieden wären oder nicht. Wären sie verschieden, so müßten sie ein gemeinsames Drittes haben, von welchem die Verschiedenheit ausginge, und dieses Gemeinsame wäre dann das zu dem Verschiedenen Bildbare und insofern die Materie desselben. In diesem Falle aber würde der ersten Materie eine Materie vorausgesetzt, was (denn so mochte er doch wohl die Sache angesehen haben), da die letztere doch wieder eine erste Materie zur Voraussetzung habe, zu einem Fortgange ins Unendliche führte. So bliebe denn nur die Annahme übrig, daß die erste Materie und der Geist im Wesen dasselbe wären. — Vermittelst derselben Argumentation wird dann auch die Identität beider mit Gott nachgewiesen a).

---

a) Alexander etiam in quodam libello, quem fecit de principio incorporeae et corporeae substantiae, quem secutus est quidam David de Dinanto in libro, quem scripsit „„„de tomis, h. e. de divisionibus"" dicit Deum esse *principium materiale* omnium. Quod probat sic: quia *νοῦς*, h. e. substantia mentalis, primum formabile est in omnem substantiam incorpoream. Primum autem formabile in res alicuius generis primum materiale est ad illa; *νοῦς* ergo primum principium est ad omnes incorporeas substantias. Materia autem possibilis ad tres dimensiones primum formabile est in omnes corporales substantias; ergo est primum materiale ad illas. Quaero, si *νοῦς* et materia prima differunt an non? — Si differunt, sub aliquo communi, a quo illa differentia egreditur, differunt, et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plura, materia est, vel ad minus principium materiale; propter quod in IX. primae philosophiae dicit philosophus, „„„quod quaecunque sunt in genere uno, eorum est materia una."" Si ergo dicatur una(m) materia(m) esse materiae primae et *νοῦς*, erit primae materiae materia, et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod *νοῦς* et materia prima sunt idem. — Similiter Deus et prima materia et *νοῦς* aut differunt, aut non. Si differunt, oportet, quod sub aliquo communi, a quo differentiae illae exeunt, differant, et sequitur ex hoc, quod illud commune genus sit ad illa, et quod hoc genus ma-

Die materialistische Deutung, die hier der Begriff des Absoluten erfährt, beruht, wie man sieht, darauf, daß eine gemeinsame Einheit des Verschiedenen angenommen und darin das bloße Object der Form gefunden wird. Dieser Denkweise lagen offenbar gewisse Bestimmungen des Aristoteles über die erste Materie zu Grunde, aus denen David auch noch andere aufgriff, um seinen obersten Lehrsatz zu erhärten. So macht er z. B. darauf aufmerksam, daß bei allem Entgegengesetzten etwas angenommen werden müsse, welches, selbst keines der Entgegengesetzten seyend, oder dem einen oder dem anderen von ihnen entgegengesetzt, als ihr gemeinsames Substrat anzusehen sey. Da nun an der Materie und dem Geiste, oder an dem Leibe und der Seele die Gegensätze des Activen und Passiven zum Vorscheine kämen, so müßte auch eine neutrale Unterlage vorausgesetzt werden, in welcher sie zusammenfielen a). Und außer Aristoteles beruft er

terialis principii sit notitia ad illa, et quod primorum materialium sit materia, quod inconveniens est, sicut prius habitum est. Et ex hoc videtur relinqui, quod Deus et νοῦς et materia prima idem sunt, secundum id, quod sunt, quia quaecunque sunt et nulla differentia differunt, eadem sunt. Deus autem et νοῦς et materia prima sunt et nulla differentia differunt, ut iam probatum est; ergo eadem sunt, dicente Aristotele in IX. top., quod idem est, a quo non differunt differentia. Summ. theol. I. tract. 4. quaest. 20. membr. 2.

a) — — Omne passibile per contrarias formas est passibile et non per subiectum, quod substat contrariis. Et hoc probatur per hoc, *quod subiectum in passivis omnibus neutri contrariorum est contrarium.* Anima et ὕλη passibilia sunt, sentire enim et intelligere pati est. Inde procedunt sic: quod *subiectum non est passibile nec activum*; hoc ideo est, ut dicit philosophus, „*quia in omnibus unum.*" Anima et ὕλη sunt duo subiecta, actionem et passionem suscipientia; ergo propter hoc activa non sunt in invicem, quia in omnibus agentibus et patientibus sunt idem nullam habentia contrarietatem. Ergo intellectus et ὕλη sunt idem in substantia. — Alb. summ. theol. II. tract. 12. quaest. 72.

sich auch noch auf mehrere andere Philosophen des Alterthums, wobei es kaum der Bemerkung bedarf, daß die hier zu Tage tretende Kenntniß der antiken Philosophie sich, vom Standpunkte unserer heutigen Einsicht in die Geschichte der Philosophie aus angesehen, freilich unzulänglich und unkritisch genug ausnimmt a).

Scheint demnach unser Metaphysiker die absolute Identität im materialistischen Sinne verstanden zu haben,

---

membr. 4. art. 2. — Man vergleiche weiter: Secundo inducit (David), quod Aristoteles dicit in I. phys., quod antiqui philosophi dixerunt unum solum esse id quod est et illud esse indivisibile et immobile, et hoc esse ὕλην sive primam materiam. Unum autem, quod est indivisibile et immobile, dicit non posse convenire, nisi Deo; et sic Deum et materiam primam dicit esse idem. — Tertio pro se inducit versus Orphei, in quibus, ut dicit, Deum universum esse affirmat; et cum constet universum esse in forma diversum et unum in materia, arguit, quod hoc non potest esse, nisi Deus et materia prima sint idem. Dicit etiam, quod ipsos versus Aristoteles inseruit cuidam libero suo, in quo sermonem facit de Deo. Das.

a) Deinde quaeritur de erroribus Epicureorum et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui nuper per quendam David de Dinanto renovatus est, qui dixit Deum et materiam primam esse idem, inducens super hoc antiquum Anaximenem, qui dixit, omnia esse unum (ut dicit Aristot. in I. prim. philos.) et hoc unum dixit esse Deum. Et illud unum David interpretatur esse materiam, eo quod nihil secundum eum verum est, nisi materia; formas enim non dicit esse nisi secundum sensum. — Inducit etiam discipulum Anaximenis Democritum, qui compulsus sequi sensum duo dixit esse, unum scilicet secundum rationem et alterum secundum sensum. Dicebat enim, quod omnia, quae sunt unum, sunt indivisibile eo, quod, omni forma ablata a materia, substantia indivisibilis est. Indivisibile autem, in quo omnia fundantur et tenentur et quod in omnibus est, non esse nisi materiam primam, de qua dicit Plato, quod est sicut matricula concipiens omnia, quae in natura formata sunt, et de qua Aristot. dicit in fine I. phys., quod est parens in totam naturam. Et hoc dixit esse Deum, quia hoc, quod omnia tenet et in quo omnia fundantur, ut in esse permaneant, non potest esse nisi Deus. Das.

so besitzen wir doch zugleich wieder einige seiner Aeußerungen, die entweder nichts davon enthalten, oder gar zu einer Art idealistischer Tendenz hinneigen. Man könnte dahin schon eine Argumentation rechnen, der ich an verschiedenen Orten begegnet bin, in welcher er, abermals zur Bewahrheitung seines Hauptsatzes, seinen Ausgang von geistigen Motiven und Beziehungen nimmt. Das Erkennen nämlich, so raisonirt er hier, gehe nur in Folge einer Assimilation des Verstandes zu dem zu erkennenden Gegenstande vor sich. Die Assimilation aber sey entweder accidenteller oder substantieller Art. Die erstere bestehe nämlich darin, daß der erkennende Geist die Form von dem zu erkennenden Gegenstand abstrahirte, — was natürlich nur bei geformten Gegenständen (d. h. bei denen, welche in das Bereich der endlichen Welt gehörten) angehe. Da nun Gott und die Materie als absolute Einfachheiten der Form entbehrten und doch durch den Verstand erkannt würden, so finde hier nicht die accidentelle, sondern die substantielle Assimilation statt. Das Resultat jener sey eine bloße Verähnlichung des Subjectiven und Objectiven, das Resultat dieser dagegen die völlige Identität, welche nur auf dem Grunde der vorauszusetzenden Identität des Wesens möglich sey. Daraus folge dann die Einerleiheit von Geist, Materie und Gott in der Substanz von selbst a).

---

a) — „Intellectus intelligit Deum et ὕλην sive materiam, sed nihil intelligit intellectus, nisi per assimilationem ad ipsum; oportet igitur, quod assimilatio sit intellectus ad Deum et ὕλην. Haec autem assimilatio vel est per identitatem vel per simplicem assimilationem. Sed non est per simplicem assimilationem, quia assimilatio non fit, nisi per formam abstractam ab eo, quod intelligitur, ὕλη autem et Deus nullam habent formam. Si ergo intelliguntur, oportet, quod per identitatem, quam habent ad intellectum, intelligantur. Intellectus igitur et

Auf derselben Denkvermittelung beruht es wohl auch, wenn er sich den aristotelischen Gedanken aneignet, daß das thatsächlich erkennende Subject und das wirkliche Erkennen und Wissen mit seinem Gegenstande identisch sey a). Ja, er schließt sich gar denjenigen an, welche in Gott den „Weltgeist" b) (mens universi), oder auch die „Weisheit und Vernunft sehen, durch welche Alles hervorgebracht, geleitet, getragen und verknüpft werde" c). Denn dieß scheint doch, minde-

---

ὕλη et Deus idem sunt in substantia." Alb. Summ. II. tract. 12. quaest. 72. membr. 4. art. 2. — Hanc argumentationem Albertus alibi ita refert: „intellectus intelligit Deum et ὕλην; ergo oportet, quod habeat similitudinem cum Deo et ὕλῃ, vel sit idem cum illis, quia nihil intelligit intellectus, nisi per coniunctionem intelligibilis ad ipsum. Sed non sunt, nisi duo modi coniunctionis, scilicet accidentalis et substantialis. Accidentalis facit similitudinem, substantialis vero identitatem. Ergo necesse est, quod intellectus ὕλην et Deum altero istorum modorum accipiat. Non autem accipit per similitudinem eorum, quia per similitudinem nihil intelligitur, nisi quod habet formam, quae potest abstrahi ab ipsa, sed talem formam non habet Deus nec ὕλη. Ergo non hoc modo accipiuntur, ergo accipiuntur per identitatem, et ita intellectus et Deus et ὕλη idem sunt." — Summ. de creaturis part. II. quaest. 5. art. 2. — Cf. Thom. Aq. in II. sentent. lib. dist. 17. quaest. 1. art. 1. no. 4.

a) Quod scientia secundum actum est *res scita*; und an einer anderen Stelle: Omnino autem intellectus et intelligens secundum actum est res intellecta. Das.

b) Quinto inducit pro se Senecam sic dicentem: quid est Deus? et respondet: mens universi. Quid est, quod vides totum? totum ubique est; opus suum in terra et extra replet; cui demum magnitudo sua redditur, quo nihil maius excogitari potest. Haec omnia intelligi vult de materia prima (?), et quod haec sit Deus (?). Das.

c) Ad hoc etiam inducit versus quosdam, qui scripti leguntur in templo Palladis, apud eos, qui Palladem dixerunt esse Deam sapientiae. Per sapientiam autem et providentiam et omnia producuntur et reguntur et continentur. Hoc autem dixerunt esse materiam et Deum (?). Sensus autem

stens gesagt, seltsam, daß er, wie Albert behauptet, unter diesen Idealitäten wiederum nichts Anderes verstanden haben sollte, als die erste Materie.

So hätten wir denn in einigen Sätzen den Materialismus, in anderen den objectiven Idealismus gefunden. Nun fehlt es auch nicht an Spuren, in welchen sich sogar eine dritte Richtung vermuthen ließe. Dahin gehört außer anderen mehr oder minder bedeutsamen Aeußerungen vornehmlich ein Fragment, in welchem in dem Begriffe des Absoluten alle möglichen concreteren Bestimmungen, sogar die der Materie und, man darf hinzufügen, des Geistes ausgetilgt werden, so daß also nur die rein abstracte (logische) Substantialität als solche übrig bleibt a). — —

---

versuum iste est: quod Pallas est quidquid fuit, quidquid est et quidquid erit, nec aliquis homo detexerit peplum, quo facies eius velabatur. — Dicit etiam, quod refert Plutarchus, quod vetustissimi philosophorum interpretati fuerunt illud fuisse dictum de Deo, qui peplo tectus est, quia omnes eum ignorant et omnes nihil aliud, quam ipsum vident. Peplum autem, quo ipse tectus est, videtur esse sensus, qui est in anima et forma, quae est in corpore, *quibus duobus circumscriptus, ab anima et corpore apparet ipse Deus in propria sui natura.* — Quarto pro se inducit, quod longo tempore post (Aristotelem) Lucanus eosdem versus operi suo inseruit, dicens:

„Scimus et hoc melius nobis non inseret Hammon.
„Haeremus cunctis superis temploque tacente;
„Nil agimus, nisi sponte Deum . . .

Et post pauca:

„Estne Dei sedes nisi terra, pontus et aër?
„Iupiter est, quodcunque vides, quocunque moveris." Das.

a) „Quod etiam haec duo idem sint cum Deo, sic probat David: idem est, a quo non differt differentia, sicut dicit Aristoteles in VII. topicorum, et dat exemplum, quod punctum est principium continui et unitas principium discreti, et non differunt in eo, quod prima sunt, sed differunt in hoc, quod punctum habet positionem continui et unitas discreti ordinem. Si ergo abstrahantur ab eis istae differentiae (cum idem sit, a quo non differt

Haben wir sonach drei verschiedene Richtungen in der Lehre David's anzunehmen oder nur gegensätzliche Bestimmungen, die sich doch wieder unter einander ausgleichen lassen? Gehen wir noch einmal auf den beregten Materialismus zurück, so bringen Albertus Magnus und Thomas von Aquin fortwährend dagegen vor, daß die Materie ja doch nur die stoffliche Voraussetzung der Form, oder genauer nach einem aristotelischen Ausdrucke das „primum patiens" oder „suscipiens" sey. Sie übersehen jedoch, daß der Dinanter außer den negativen und abstracten Prädicaten der Einfachheit, Unterschiedlosigkeit, Neutralität, Untheilbarkeit und Unbeweglichkeit gerade dieß von ihr aussagt, daß sie sey das „Bildbare" (formabile) und (ausdrücklich) das erste „Empfängliche" (primum suscipiens). Fällt also diese Einrede

---

differentia), punctum et unitas erunt idem in *substantia*. A simili Deus et materia et intellectus sive mens sunt prima, unumquodque in ordine suo, et (sicut dicit) non differunt in eo, quod prima sunt (aliter esset idem principium convenientiae et differentiae), sed in hoc, quod Deus est *primum efficiens* et *ὕλη primum suscipiens*. Si ergo abstrahatur ab his differentiis, idem erunt. Una ergo *substantia* est, quae est Deus, ὕλη et intellectus." Das. — Man vergleiche damit folgende Stellen: manifestum est igitur unam solam *substantiam* esse non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse, quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt omnia corpora, dicitur ὕλη, substantia vero, de qua sunt omnes animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse *substantiam omnium corporum et omnium animarum*. Patet igitur quod Deus et ὕλη et mens una sola *substantia* sunt. Das. Und: In omnibus resolutionibus sic est, quod contingit devenire ad unum simplicissimum, quod ulterius non resolvitur, et in quo non differunt ea, quae resolvuntur. Sed constat, quod corporalia ad hoc deveniunt, quod in ὕλην resolvuntur, spiritualia resolvuntur in mentem sive νοῦν in Graeco; et si deducatur resolutio, non stabit nisi in simplicissimo, et hoc non potest esse, nisi Deus. Cum ergo omnis resolutio stet in his tribus ut in ultimis, oportet, quod haec tria sunt unum in *substantia*. Das.

von selbst weg, so bleibt doch der allgemeine Grund derselben insofern stehen, als nicht abzusehen ist, wie denn, wenn es nur ein Bildbares und Empfängliches gäbe, und nicht zugleich ein Bildendes und Formgebendes, welches sich des ersteren bemächtigte, überhaupt etwas werden und seyn könnte. Denn daß er etwa, den Eleaten ähnlich, selbst auf die Gefahr, zur Mannichfaltigkeit des Wirklichen keinen Uebergang zu finden, seinen Identitätsstandpunkt habe ausbilden und festhalten wollen, — dem widerspricht der ganze Charakter seiner Philosophie, das wissenschaftliche Interesse, welches er verfolgte, und die ganze geschichtliche Grundlage, von der er ausging.

Müssen wir deßhalb schon voraussetzen, er werde sich noch nach weiteren Principien umgesehen haben, um das Daseyn zu erklären, so findet diese Voraussetzung ihre Bestätigung in seinen eigenen Aeußerungen. So spricht er in den bereits angeführten Stellen von einem „Lebensprincipe, welches dem Geistigen einwohne" (— spiritualia, in quibus principium vitae est), ja er bezeichnet Gott geradezu mit dem aristotelischen Terminus des „ersten Bewirkenden" (primum efficiens). So viel scheint also doch richtig, daß er die Begriffe der Bildbarkeit oder Formempfänglichkeit, wie der Lebenskraft und ersten Wirksamkeit gleichmäßig als Prädicate des Absoluten angesehen habe, woraus dann von selbst folgen würde, daß ihm wohl die Setzung bloß des Einen oder des Andern als Subject nicht als statthaft erschienen seyn könnte. Damit wären wir in diejenige Sphäre der Betrachtung vorgeschritten, von welcher aus allein, wie mir dünkt, die Antwort auf die oben gestellte Frage ertheilt werden muß.

Wenn man bedenkt, wie unser Metaphysiker nicht nur alle Hebel seiner Dialektik in Bewegung setzt, um die Realität der Alleinheitsidee überhaupt zu

beweisen, sondern in seiner Speculation von der letzteren so sehr beherrscht wird, daß alle seine Argumentationen darauf gerichtet sind, — man vergleiche nur die jedesmaligen Schlußsätze oder letzten Urtheile derselben —: so versteht es sich von selbst, daß er, wollte man nicht annehmen, er habe eine doppelte oder dreifache und sich widersprechende Philosophie gelehrt, jede Vorstellungsweise von sich abgewiesen haben wird, die irgendwie auf ein Dualistisches hinausliefe. Solches wäre aber offenbar der Fall, wollte man z. B. in seinem „Bildbaren" eine qualitätslose, corpusculare, träge Masse sehen, an welche das „erste Thätige" von außen heranträte, ganz abgesehen davon, daß damit die Annahme des thätigen Princips insofern wieder überhaupt in Frage gestellt würde, als ja auch die spirituellen und sogar die göttlichen Dinge auf das bloße Bildbare zurückgeführt werden. Ueberdieß kann schon darum die plumpe Auffassung des Materiellen bei ihm nicht gut vermuthet werden, weil er wesentlich von aristotelischen Bestimmungen ausging, die zwar von den arabischen und christlichen Philosophen des Mittelalters oft nicht zureichend erkannt und verschieden aufgefaßt, kaum aber jemals zu einer, ihrem ursprünglichen Sinn so ganz widerstrebenden Bedeutung verkehrt worden sind.

So scheint denn nur die Annahme übrig zu bleiben, David habe allerdings die obersten Gegensätze des Wirklichen in der abstracten Einheit des Absoluten aufgehoben, ihnen jedoch ihre relative Geltung in Absicht auf die mannichfachen, gewissen von einander verschiedenen Kreisen angehörigen Existenzen und Entwickelungen wohl vindicirt. Erinnert er doch selbst an eine von Aristoteles vorgebrachte Analogie. Das Aehnliche, sagt er, finde bei der Einheit und dem Punkte statt; wie nämlich beide darin einerlei seyen, daß sie den Charakter des Anfänglichen überhaupt hätten, darin aber verschieden, daß die

Einheit den Anfang des Discreten, der Punkt aber den Anfang des Continuirlichen bilde, so seyen Materie, Geist und Gott auch nur nach näheren concreten Beziehungen von einander verschieden, insofern aber identisch, als man von den letzteren absehe.

Wenn es damit den Anschein gewinnen könnte, als habe unserm Philosophen die Idee eines rein substantiellen Pantheismus vorgeschwebt, etwa wie sie mehrere Jahrhunderte nachher Spinoza (freilich auf seine Weise) ausgeführt hat, so stehen doch einer solchen Annahme, — und dieß muß ich gegen meine eigene frühere Auffassung bemerken, — vornehmlich zwei Punkte entgegen. Einmal nämlich wird das Geistige im Ganzen so wenig in seiner wesenhaften Bedeutung hervorgehoben und zum Bestimmungsgrunde des Wirklichen gemacht, das Materielle dagegen nicht bloß im Bereiche des Natürlichen, sondern selbst des höhern Daseyns so sehr vorangestellt, daß die david'sche Grundanschauung deßhalb unverkennbar einen naturalistischen Strich an sich trägt. Dann aber erscheint das Lebendige und Kraftthätige in einer Weise als herrschendes Princip, daß man sich, wie gezeigt worden, zur Voraussetzung berechtigt halten darf, David habe darin ein Urattribut aller Dinge gefunden. Und so kämen wir endlich zu der Ansicht, seine ganze Theorie laufe auf eine Alleinslehre von recht eigentlich naturalistisch dynamischer Färbung hinaus, in welcher freilich der Nachweis der bloßen absoluten Identität als solcher vor Allem erstrebt werde.

Wie er sich nun auf diesem Grunde und Boden das Verhältniß der letzten Principien im Nähern und Besondern gedacht, wie er sodann von seinem Standpunkt aus die Wirklichkeit erklärt haben mag, ob er in der weiteren Entwickelung seiner Lehre doch wieder die höhere Digni-

tät des Geistigen hervorhob, wozu ihn gerade die aristotelische Philosophie forttreiben konnte, ja ob er nur über die bloße Grundlegung seines Systems hinausgekommen ist: — dieß Alles sind Fragen, auf welche wegen des Mangels an Nachrichten nicht geantwortet werden kann. Vielleicht würde er in den uns vorliegenden Mittheilungen seiner Gegner, deren Mängel unschwer genug zu erkennen sind, nicht einmal überall seine Grundgedanken wiederfinden a).

Um schließlich noch einmal auf Amalrich und seine Schule zurückzukommen, so braucht nach diesen Ausführungen kaum daran erinnert zu werden, daß David eine von ihnen durchaus unabhängige wissenschaftliche Stellung einnimmt. Während sich Amalrich an Erigena anschloß, so nahm der Dinanter seinen Ausgang möglichst von der aristotelischen und antiken Philosophie und Literatur überhaupt b); während jener mehr die mystische Anschauung zur Vermittelung der Wahrheit angewendet zu haben

a) Zur Begründung dieser Bemerkung hebe ich nur einiges Hauptsächlichere hervor. — Man begegnet bei Thomas von Aquin mehreren Stellen (z. B. contr. gent. l. c. 17.), in welchen in der Weise der zuerst angeführten Argumentation die Identität Gottes und der ersten Materie bewiesen wird, ohne daß des Geistes, als des dritten Princips, auch nur Erwähnung geschähe. Gleichmäßig hätte sich auch, mit Uebergehung der ersten Materie die bloße Identität Gottes und des Geistes zur Begründung des Spiritualismus beweisen lassen. Und Aehnliches wäre von einigen bereits angeführten Citaten aus den Schriften Albert's zu sagen. — Wenn ferner von der Materie gesagt wird, sie sey das „indivisibile, in quo omnia fundantur et tenentur et quod in omnibus est", so heißt es ähnlich von der absoluten Weisheit und Providenz: „per quam omnia producuntur et reguntur et continentur."

b) Wollte man an die Aehnlichkeit des Titels der Schrift David's „de tomis, h. e. de divisionibus," mit dem des erigena'schen Buches „de divisione naturae" denken, so ist doch daraus nichts weiter zu folgern.

scheint, so bediente sich dieser überall der Syllogistik, und während der erstere vorzugsweise dogmatische Beziehungen im Auge gehabt zu haben scheint, so richtete der letztere seine ganze Aufmerksamkeit auf die obersten Fragen der Metaphysik und speculativen Theologie. Durch den zuletzt hervorgehobenen Punkt, durch die ganze Richtung seiner Philosophie und durch den wissenschaftlichen Ernst überhaupt unterscheidet sich David dann auch von den Amalricanern, welche, außer der Ausbildung eines, wie es scheint, ganz oberflächlichen Pantheismus, hauptsächlich die Dogmatik zu rationalisiren und die Kirche zu reformiren bestrebt waren. Ist auch das Identitätsstreben bei Allen ein gemeinsames, so geht doch auch dieses sogleich wieder auseinander, insofern auf der einen Seite das idealistische und auf der andern das naturalistische Element vorwiegt.

Haben wir, wie früher schon nachgewiesen, keinen historischen Grund, David in persönliche Verbindung zu Amalrich zu bringen, so liegt also am Tage, daß ein solcher auch aus der Lehre selbst nicht genommen werden kann a).

III.

Es mag auffallend seyn, wenn man in der mittelalterlichen Philosophie, deren Grund, Träger und Endpunkt die christliche Idee war, einer häretischen Erscheinung, wie die vorstehend gezeichnete, begegnet, welche, ausgegangen von einer, wie es fast scheint, unbewußten und unbeabsichtigten Abweichung von der positiv religiösen Weltanschauung, bis zu einer entschiedenen, durch alle Mittel der Dialektik erstrebten Negation derselben fortgeschritten ist, zumal wenn man bedenkt, daß sie überdieß noch gerade in jene Zeit fiel, in welcher sich die

a) Einer einzigen Stelle bin ich bei einem unserer Gewährsmänner begegnet (Thom. Aq. Summ. I. quaest. 3. Art. 8.), in welcher David von Dinant und die Amalricaner zusammen erwähnt werden, ohne daß sie jedoch in innern oder historischen Zusammenhang unter sich selbst gebracht würden.

Hierarchie unter Innocenz III. (reg. 1198—1216) zum Höhepunkte ihrer Macht emporschwang und mit der grausamsten Strenge über die Reinerhaltung der Kirchenlehre wachte. Und doch enthält sie nichts, was sich nicht aus dem Gange der wissenschaftlichen und religiösen Entwickelung, aus welcher sie herausgewachsen ist, zusammengehalten mit der äußern Lage der Dinge, erklären ließe.

Von Amalrich und seiner Schule leuchtet dieß, nach dem bereits hierüber Gesagten, unschwer ein. Was den ersteren anlangt, so ist es mir freilich mehr gelungen, die Nebel zu zerstreuen, womit die spätere Zeit ihn umgeben, und dasjenige von ihm abzuscheiden, was nicht zweifellos auf ihn persönlich bezogen werden darf, als auf dem Grunde erheblicher neuer Thatsachen seinen Charakter und seine Lehre ausführlicher zu schildern. Immerhin aber reichen die beigebrachten Züge zu, uns mit einer gewissen Sicherheit wenigstens im Allgemeinen die wissenschaftliche Richtung erkennen zu lassen, die er auszubilden bemüht war. Sie war wohl eine mystische nach Art der erigena'schen, die er sich zum Vorbilde nahm [a]), wobei der häretische Einschlag in der Erklärung eines dogmatischen Punktes besonders aufgefallen seyn mag. Dadurch dürfte sich seine religiöse Betrachtungsweise wohl

---

a) Im zwölften Jahrhunderte finden sich merkwürdigerweise keine Spuren von einer Einwirkung der Schriften Joh. Scotus Erigena's, während sie im Anfange des dreizehnten sehr eifrig studiert worden zu sein scheinen. Ausdrücklich nämlich sagt der Papst Honorius III. in einem Briefe vom Jahre 1225, der Bischof von Paris habe ihm angezeigt: inventum esse quemdam librum, qui periphysis tituletur, tot scatentem vermibus haereticae pravitatis, ut in provinciali Senonensis archiepiscopus concilio iusto Dei iudicio eum reprobaverit; *hunc autem librum claustrales nonnullos et scholasticos viros studiose legere*. Bruck. III. p. 690. — Uebrigens haben wohl andere zweideutige Erscheinungen auf dem Gebiete der Wissenschaft jener Zeit, z. B. die eines Simon von Tournay († 1227) keine Beziehung zu Erigena.

auch von der christlichen Mystik im engeren Sinne, wie sie durch den heil. Bernhard und Hugo und Richard von St. Victor angebahnt und später durch Bonaventura, Gerson u. A. weiter ausgeführt worden ist, unterscheiden, und er wäre gleichsam ein neues Anfangsglied jener (seit Erigena unterbrochenen) Reihe von Mystikern, bei welchen die an sich christliche Lehre von der Immanenz aller Dinge in Gott und Gottes in der Welt eine pantheisirende Deutung gewinnt, wie man sie zunächst in mehr oder minder excessiver Weise bei einigen Secten des 13. und 14. Jahrhunderts, z. B. bei den Begharden und den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, in großartigerer aber und mitunter selbst sehr edler Durchbildung bei dem Meister Ekhart, Ruysbroeck, dem Verfasser der deutschen Theologie und vielen Andern bis auf Jakob Böhme herab gewahrt.

Der Richtung wegen, welche die Schüler Amalrich's einschlugen, und wegen der Art, wie sie dieselbe zu verbreiten suchten, meint H. Ritter a) annehmen zu müssen, der Meister habe wohl noch eine Geheimlehre gehabt, deren er sich zum esoterischen Gebrauche bedient hätte. Es bedarf jedoch dieser Annahme nicht, um es möglich zu finden, daß eine Anzahl von Personen in einer so sehr mit religiösen Gährstoffen erfüllten und zum Excentrischen geneigten Zeit von seinem Standpunkte aus zu den oben geschilderten Ansichten fortgehen konnte. War die Lehre Amalrich's eine der erigena'schen ähnliche, so durften sie nur mit Weglassung der theistischen Elemente den pantheistischen Einschlag einseitig hervorkehren, — etwa wie es auch zu einem andern Zwecke die pariser Provincialsynode gethan hat, — um eine zureichende Unterlage für den Fortbau zu haben, den sie unternah-

a) Geschichte der Philos. VII. 625.

men. Die Opposition gegen die Kirche und ihre Lehre theilten sie ohnehin mit den zahllosen Secten der damaligen Zeit (Katharer, Pateriner, Albigenser, Waldenser u. A.), die gerade um so üppiger hervorzuwuchern schienen, je mehr der Einfluß der Hierarchie wuchs. Unter ihnen gibt es zugleich Einzelne, welche sich einer ähnlichen rationalistischen Denkweise ergaben, — ja es fehlt nicht an Spuren, welche beweisen, daß mitunter in jenen häretischen Kreisen der sonst dominirende gnostisch-manichäische Dualismus zu Gunsten einer pantheistischen Weltansicht verworfen worden ist a). Auch zu andern ihrer Lehrmeinungen, sogar zu den auffallendsten, bieten sich Vergleichungspunkte aus der früheren Zeit b).

Ihr Standpunkt scheint übrigens kein wissenschaftlich besonders durchgebildeter gewesen zu seyn, am wenigsten der rein philosophische Theil desselben. Nichts desto weniger ist er schon insofern interessant, als er uns ein, zumal für jene Zeit überraschendes, Beispiel gewährt, wie sich der Pantheismus der christlich dogmatischen Vorstellungen bemächtigt, um sie mit selbstbewußter kecker Gewaltsamkeit in sein Prokrustesbett zu zwingen. Merkwürdigerweise ließen sich sogar mancherlei Analogien zwischen einzelnen Ansichten unserer Häretiker und einer neuesten Religionsphilosophie aufweisen, wobei ich nur an ihre Deutung dogmatischer, ritueller und ethischer Verhältnisse auf bloße Vorgänge des Bewußtseyns erinnern will. —

a) Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. II. Abth. 2. (2. Aufl.) 556. S. Not.

b) Dahin gehört z. B. ihre Ansicht von den drei Weltaltern, worüber sich in ähnlicher Weise der Abt Joachim von Floris gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in seinen apokalyptisch phantastischen Prophetien ausgesprochen hat. S. der Abt Joachim und das ewige Evangelium in Engelhardt's kirchengeschichtlichen Abhandlungen. Erlangen. 1832.

In dem gleich unmittelbaren Rapporte zu den Zeitstrebungen wie die Amalricaner steht nun zwar David von Dinant nicht, auch wollte er nicht reformirend und gestaltend in derselben Weise wie sie auf die Dogmatik oder gar auf die kirchlichen Verhältnisse einwirken, und dennoch ruht auch seine Anschauungsweise auf einem Complex von vorgefundenen wissenschaftlichen Beziehungen. Schon der pantheistische Standpunkt überhaupt, — und dieß gilt in anderer Weise auch für Amalrich und seine Schule —, war rücksichtlich der bisherigen Entwickelungen der Philosophie kein so unmöglicher, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Man durfte nur gewisse Ausläufe der frühern christlichen Speculation hauptsächlich ins Auge fassen und das Unbestimmte, Schwankende und Zweideutige derselben mit Absehen von den orthodoxen Voraussetzungen auf die rein logische Bedeutung und den bloßen Wortverstand zurückführen, um in diejenige Sphäre zu gerathen, in welcher zumal unser Dialektiker sich bewegte. So negirte schon der heil. Augustin in der Idee Gottes alle qualitativen Bestimmungen, erhob sie in ihrer Allgemeinheit über die ganze Summe der untergeordneten Begriffe und gewann damit die Vorstellung einer ganz abstracten absoluten Wesenheit (essentia, oder auch substantia, wie er sie denn doch auch nannte), die er wieder mit der Totalität des Wirklichen in eine so nahe Verbindung setzte, daß seine bezüglichen Aeußerungen eine vollständig pantheistische Auffassung zuließen, wenn man nicht wüßte, daß sie wenigstens seiner Intention zuwiderliefe a). Seine Ansichten haben aber

a) Ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogi-

auf die mittelalterliche Philosophie den bedeutendsten Einfluß geübt, wie man z. B. den unten angeführten Stellen fast überall begegnet. In einer ähnlich abstractiven Weise faßte Anselm von Canterbury die Gottesidee. Sie löst sich ihm nach einigen Stellen fast geradezu in das allgemeine Seyn oder den allgemeinsten, weiter nicht bestimmbaren Begriff auf, gegenüber welchem der relativen Wirklichkeit kaum eine selbstständige Existenz zugesprochen wird a). Und noch schärfer drückt sich bei ähnlicher Anschauung Abälard hie und da über die allgemeine Substantialität Gottes und ihres Verhältnisses zur Welt aus b). Auch Gilbert

---

tat, etsi nondum potest omnino invenire, quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire, quod non sit. Est tamen sine dubitatione substantia vel, si melius hoc appellatur, essentia. De trinit. V. c. 1842. — Deus est quaedam substantia, nam quod nulla substantia est, nihil omnino est. In psalm. 68. (tom. VIII. p. 722. Bas. 1569.). — Ferner: sciendum est, quod Deus, immutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine sui mutabilitate, et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius per gratiam inhabitans. Epist. 57: substantialiter est Deus ubique diffusus. S. Ritter, Geschichte der christl. Philos. II. S. 272 ff.

a) Vgl. bes. Monol. 3. und 13. 19. 28. Damit hängt auch sein ontologischer Beweis für das Daseyn Gottes aufs genaueste zusammen.

b) Patet divinam substantiam omnino individuam omninoque informem perseverare; atque ideo eam recte perfectum summumque bonum dici et nulla alia re indigens, et sibi ipsi sufficiens, omniaque a se ipso habens, nec ab alio quidpiam accipiens. Theol. christ. ap. Marten. thesaur. anecd. tom. V. col. 1264 seq. — Haud absurde de his omnibus, quae efficere possumus, Deum potentem praedicamus et omnia, quae agimus, eius potentiae tribuimus, in quo vivimus, movemur et sumus quique omnia operatur in omnibus. *Utitur enim nobis ad efficiendum ea, quae vult, quasi instrumentis, et sic id quoque facere aliquo*

de la Porrée hob dadurch die Idee Gottes aus dem Kreise aller andern Vorstellungen heraus, daß er den logischen Begriff des Seyns ohne Prädicate auf ihn überträgt, womit er aufs innigste die negative Bestimmung der absoluten Einfachheit verknüpft a).

Als dann Peter der Lombarde in seinem Magister Sententiarum — diesem dogmatischen Codex der späteren Theologie — dieselbe Betrachtungsweise vorgebracht und durch theologische Autoritäten gestützt hatte, pflanzte sie sich in den Ausführungen seiner zahllosen Erklärer fort b). Daß sie ohnehin dem Realismus mit seiner Verallgemeinerungstendenz besonders zusagen mußte, obschon sie ihm nicht allein angehört, mag nur beiläufig bemerkt werden. Zuletzt verdient noch der geistreiche Alain von Lille (Alanus ab insulis), ein Zeitgenosse

---

modo dicitur, *quod nos facere facit*, *et posse omnia dicitur*, *quia sive per se sive per subiectam creaturam omnia*, *quae vult et quomodo vult*, *operatur*. Ibid. col. 1351. Wenn v. Cousin (Oeuvres I. p. 192. Bruxell. 1840.) bemerkt, daß Amalrich und David Abälard gefolgt wären, so kann von einer Abhängigkeit derselben allerhöchstens in der oben angedeuteten Weise die Rede seyn.

a) So sagt er z. B.: Id vero, quod est Deus, quod est, non modo in se *simplex* est, sed etiam ab his, quae adesse subsistentibus solent, ita solitarium est, ut praeter id unum proprietate singulare, dissimilitudine individuum, quo est, aliud aliquid, quo esse intelligatur, prorsus non habet. In Boeth. I. p. 1154. — Gott wird dann wie bei den Früheren essentia und uneigentlich auch substantia genannt. Von der essentia sagt Gilbert: Essentia est illa res, *quae est ipsum esse*, id est, quae non ab alio mutuat dictionem et ex qua est esse, id est, quae caeteris eandem quadam participatione extrinseca communicat. Das. I. p. 1140.

b) Mag. sentent. I. dist. 8. und alle Erklärungen zu dieser Stelle. Hierher gehört ferner noch das stehende Kapitel de simplicitate Dei in allen Summen der Theologie jener Zeit. S. u. a. die von Wilhelm von Paris II, p. 867.

Amalrich's, Erwähnung, welcher in seinen unsern Gegenstand betreffenden Maximen oft nahe genug an das Pantheistische anstreift a).

Ist es da unbegreiflich, wenn endlich ein Philosoph, sich bloß an die Sache selbst haltend und alle sonstige Rücksicht, die ihm ungerechtfertigt vorkommen konnte, bei Seite schiebend, bei den abstractiven Bestimmungen als solchen stehen blieb? Und dieß bildete ja den Angelpunkt in der Dialektik David's, daß er vor Allem auf die Anerkennung der obersten, allgemeinsten und nur negativ bestimmbaren logischen Kategorie drang, in welcher alle andern als in ihrem Prädicate verschwänden, und daß er demzufolge das Göttliche als die oberste, allgemeinste und nur negativ bestimmbare Wesenheit setzte, in welcher alle untergeordneten Wesenheiten aufgingen. Alle einzelne Erwägungen, alle syllogistischen Operationen, alle Aussprüche alter Weisen, die er herbeizieht, betreffen, wie schon früher erwähnt, zuletzt so sehr nur den Nachweis dieser Grundansicht, daß die näheren Beziehungen seiner Lehre gleichsam bloß beiläufig von ihm vorgebracht werden.

War so die Totalanschauung David's in der früheren christlichen Philosophie schon vorbereitet, so muß dasselbe, wie auch H. Ritter bemerkt, fast noch mehr von den einzelnen Elementen gesagt werden, aus denen er sie

a) Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam. — Regul. (de sacra theologia) 7. — Deus est, cui quidlibet, quod est, est esse omne, quod est. Reg. 8. Solus Deus vere existit, id est simpliciter et immobiliter ens, cetera autem vere non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt. Reg. 19. Sola forma informis est, quia formae non est forma. Reg. 18. Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae. Selbst das est soll von Gott nicht eigentlich ausgesagt werden dürfen. Reg. 39. Vrgl. Ritter, Gesch. der Phil. VII. S. 595.

construirt hat. „Die drei Principien der neuern Platoniker" (der platonisirenden Theologen des zwölften Jahrhunderts), sagt der eben genannte gründliche Geschichtsforscher mit Recht, „die Voraussetzung, daß alles Besondere im Allgemeinen gegründet sey, die Anwendung der Begriffe von Form und Materie hierauf in der Weise, daß diese das Allgemeine, jene das Besondere bezeichnen soll, alles dieß sind Gedanken, die uns schon oft genug in Verlauf unserer Geschichte begegnet sind. Auch daß David von Dinant, weiter gehend als seine Vorgänger im Platonismus, nach dem Unterschiede zwischen erster Materie, Geist und Gott fragte, denselben nach denselben Grundsätzen wie alle übrigen Unterschiede behandelt wissen wollte und, als er einsah, daß dieß nicht angehe, diesen Unterschied überhaupt verwarf, wird keiner neu eingeführten Ueberlieferung zugeschrieben werden müssen; dazu liegt es zu natürlich in der Verfahrungsweise, wie sie damals in den logischen Schulen herrschte, und unterscheidet den David von andern seiner Zeitgenossen nur dadurch, daß er die logischen Regeln auch auf Gott und die übrigen Principien anwenden wollte, ohne durch die Lehre von der Ueberschwenglichkeit dieser Dinge sich zurückschrecken zu lassen" a).

Nur darin kann ich Ritter nicht beistimmen, daß er David wegen der angegebenen Motive und wegen der Verbindung, in welche er ihn mit den Amalricanern, „seinen Zeitgenossen," mit Joh. Scotus Erigena setzen möchte, überhaupt den Platonikern anzuschließen geneigt ist und es geradezu in Abrede stellt, daß Aristoteles oder die arabische Philosophie seinen Pantheismus veranlaßt habe. Nach den bisherigen Auseinandersetzungen kann es mir nicht in den Sinn kommen, den Einfluß seiner platoni-

a) Gesch. der Phil. VII. S. 631.

firenden Vorgänger auf sein Denken in Abrede stellen zu wollen, wohl aber scheint mir die Nahrung, die er aus der aristotelischen Philosophie, und was damit zusammenhing, zog, keineswegs so gering angeschlagen werden zu dürfen, als Ritter meint. Beruft er sich doch fortwährend auf Aristoteles, und nicht bloß auf die längst bekannten und benutzten logischen Schriften, sondern auch auf seine Metaphysik und Physik! Dann adoptirt er vorzugsweise dessen technische Sprache (prima materia, ὕλη, subiectum, νοῦς, primum suscipiens, primum efficiens), und der materialistische Anschein, den seine Lehre hat, dürfte vor Allem durch aristotelische Begriffsbestimmungen veranlaßt worden seyn. Rechnet man noch hinzu, daß die pariser Synode die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles höchst wahrscheinlich deßwegen verboten hat, weil sie in ihnen die Quelle seiner Ketzerei fand, so ist kaum zu zweifeln, daß Ritter's Meinung unstatthaft ist. Vielmehr scheint er sich vorzugsweise an Aristoteles gehalten zu haben, und damit wäre er der Erste, welcher dieser Autorität der späteren Scholastik in erhöhtem Grade gehuldigt hätte.

Was von seinem vermeintlichen Zusammenhange mit Scotus Erigena zu halten sey, ist oben schon erörtert worden. Der Grundcharakter der Systeme beider ist ein gleich sehr nach Inhalt wie nach der Methode verschiedener, und ein historisches Band zwischen ihnen kann ohnehin nicht nachgewiesen werden.

Fragt man nun, auf welchem Wege David mit Aristoteles bekannt geworden sey, so könnte die arabische Philosophie immerhin die Vermittelung übernommen haben. Gibt ja doch Ritter selbst die Möglichkeit seiner Bekanntschaft mit derselben zu und bemerkt ausdrücklich, daß das gleichzeitige Verbot eines gewissen Mauritius

Hispanus auf arabischen Einfluß gedeutet werden könnte [a]). Für meine Ansicht spricht zugleich der Umstand, daß er sich auf Anaximenes, Demokrit, Plutarch und Orpheus beruft, auf welche die arabischen Philosophen oft zurückgekommen sind, obgleich er die geringen Notizen über die beiden ersten auch direct aus den aristotelischen Schriften haben konnte. Wohl wäre es nicht unmöglich, daß er selbst durch mancherlei verwandte Elemente der arabischen Aristoteliker sich hätte bestimmen lassen, z. B. durch die naturalistische Richtung eines Avicembron, den bald nach ihm Albertus Magnus so häufig erwähnt. —

Von dem Vorwurfe des Materialismus hat schon Jac. Thomasius unsern Philosophen dadurch zu reinigen gesucht, daß er die Vermuthung ausspricht, er sey im Ganzen derselben Ansicht wie Amalrich und seine Schule gewesen und habe sich nur einer crasseren Ausdrucksweise bedient [b]). So wenig nun diese Einrede auch zureicht, so sehr muß doch darauf bestanden werden, daß es für den plumpen Materialismus noch keineswegs entscheidend ist, wenn sich der Begriff des Materiellen in den erhaltenen Bruchstücken seines Systems etwas stark hervordrängt. Findet doch das Aehnliche auch bei anderen Philosophen des christlichen Mittelalters statt, ohne daß sie des Materialismus beschuldigt worden wären, z. B. bei dem unbekannten Verfasser des aus dem zwölften Jahrhunderte stammenden Buches über die Gattungen und Arten (de generibus et speciebus), welches ohnehin noch manche andere Analogien zur Lehre David's bietet. Nichts desto weniger ist es nicht zu mißken-

---

a) Das. S. 632.

b) S. Brucker. hist. crit. phil. III. p. 693. Freilich ist Thomasius selbst über unsere Häretiker nur schlecht belehrt.

nen, daß die physische Auffassung in seiner Speculation dominirt, nur daß sie sich, den früheren Erwägungen gemäß, doch wieder zu einer Art dynamischen Weltbetrachtung verklärt.

Das Unausgeführte, Zusammenhanglose und Willkürliche in den Gedanken des Dinanters und das Formalistische und Unbehülfliche in seiner Methode liegt so offen zu Tage, daß es hier keiner weitern Kritik bedarf. Schon Albertus Magnus und Thomas von Aquin haben einzelne Punkte auf das scharfsinnigste gerügt. Ich kann es mir nicht versagen, wenigstens eine Bemerkung aus der Kritik des letzteren herauszuheben. Die david'sche wie jede andere ähnliche Weltanschauung, sagt der berühmte Theolog, beruhe auf einer falschen Verobjectivirung der rein logischen Seite des Denkens; was nämlich in der Allgemeinheit des Gedankens zusammenfalle, werde hier auch als in dem gegenständlichen Wesen zusammenfallend angesehen, und da der allgemeinste Begriff des prädicatlosen Seyns alle andern unter sich befasse, so werde auch eine allgemeinste und qualitätslose Realität gesetzt, in welcher alle andern Realitäten aufgingen a).

In der That ist damit Grund und Ursprung aller

---

a) Horum omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis indicium rerum naturalium sumere volunt: unde quaecunque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta voluerunt, quod communicarent in una re. Et inde ortus est error Parmenidis et Melissi, qui, videntes ens praedicari de omnibus, locuti sunt de ente, sicut de una quadam re, ostendentes ens esse unum et non multa — — — —. Ex hoc etiam derivatur opinio, quae dicit unam essentiam generis esse in omnibus speciebus re, non tantum secundum rationem. Thom. Aq. in II. sentent. lib. dist. XVII. quaest. 1. art. 1. solut.

Alleinslehren, zugleich aber auch der Fleck genau bezeichnet, wo zunächst der kritische Hebel gegen sie eingesetzt werden muß. In neuerer Zeit ist man bekanntlich wieder auf diesen schon damals vorgebrachten Gedanken von verschiedenen Seiten her aufmerksam geworden und hat davon gegen die jüngeren Gestaltungen des Pantheismus die fruchtbarste kritische Anwendung gemacht.

Nirgendswo sieht man die Genesis der speculativen Vereinerleiung der Dinge deutlicher hervortreten, als bei unserem Metaphysiker, welcher durch fortgesetztes Generalisiren, durch immer weiter getriebenes „Abstrahiren" (abstrahere) und „Auflösen" (solvere) auf jenes „Allereinfachste" (simplicissimum) gekommen ist, welches er, nachdem er alle positiven und concreten Bestimmungen in ihm ausgetilgt hatte, als die absolute Wesenheit aller positiven und concreten Existenzen ansah.

Bei allen Mängeln seiner Philosophie jedoch darf nicht vergessen werden, daß wir unsere Kenntniß und unser Urtheil über dieselbe doch nur auf theils sehr geringfügige, theils ganz unkritische Mittheilungen Anderer gründen müssen. Vielleicht würde die an sich schon so interessante Gestalt David's ungemein an Interesse gewinnen, wenn wir weitläufigere und genauere Berichte über ihn hätten, oder wenn uns gar seine eigenen Schriften erhalten worden wären. —

2.

Ueber die Prädestination.

Die augustinische, calvinische und lutherische Lehre aus den Quellen dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Erwählungslehre comparativ beurtheilt

von

C. Beck,

Repetenten am theol. Stifte zu Tübingen.

(Schluß.)

Zweiter, kritischer Theil.

Nachdem wir die drei hauptsächlichsten Theorien der Prädestination eine jede für sich in ihrem organischen Zusammenhange darzustellen versucht haben, ist uns jetzt die Aufgabe gesteckt, sie in den Hauptmomenten der Frage nebeneinander zu stellen und sie nach dem, was sie gewollt und was sie erreicht, vergleichend zu beurtheilen — ein Geschäft, bei welchem Schleiermacher durch seine Erwählungslehre uns vielfach den Weg bezeichnet hat.

Um uns nämlich zuerst im Allgemeinen zu orientiren, ist es nothwendig, daß wir uns die Standpunkte und Principien zurückrufen und klar machen, auf welchen jede dieser Theorien sich auferbauen will. Unsere Frage hat zwei Seiten, deren Vereinigung oder Gegensatz von entscheidendem Einflusse seyn muß, eine metaphysische und eine ethische, oder, wenn man lieber will, eine objective und subjective, die theologische und anthropologische. Eine geht von oben herab, die andere

von unten herauf; die eine bewegt sich um das ewige Wesen Gottes, die andere um die zeitliche Natur des Menschen. Nach der einen kommt die Prädestination zur Betrachtung, wie sie im ewigen Rathschlusse Gottes feststeht, nach der anderen, wie sie in der Menschenwelt sich realisirt. Es ist aber klar, daß in der Idee beide Wege zusammenführen, einander entgegenkommen müssen und nicht auseinander gehen, nicht einander widersprechen können. Die Vereinigung beider wäre somit das Problem der denkenden Vernunft. Nun ist es aber 1) der gewöhnliche Gang der Entwickelung des Begriffs, beide Momente, die sich später zu einem Gegensatze ausbilden wollen, in verhüllter, unmittelbarer Einheit, in naiver Vereinigung erscheinen zu lassen; es findet sich eben hier, wenn gleich auch das Eine oder Andere überwiegen mag, doch noch keine wirkliche Entgegensetzung, so wenig, als eine wirkliche Einheit, die sich erst durch den Gegensatz vollziehen kann. Diese unmittelbare Einheit nun kommt im Systeme Augustin's zur Darstellung. Bei ihm springen beide Betrachtungsweisen, die metaphysische und die ethische, in einander über, ohne daß sich eine gegen die andere bestimmt abschließen könnte. Sein Ausgangspunkt ist die Allgemeinheit der Erbsünde, aus welcher die Nothwendigkeit der Gnade sich ergibt: hier nimmt er seinen Standpunkt im Subjekte. Die Gnade aber, um wirklich als Gnade sich zu zeigen, soll nicht allgemein seyn: dieß führt auf die Entgegensetzung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im göttlichen Wesen, eben damit auf die metaphysische Unbegreiflichkeit Gottes, die er so oft lobpreist, zurück, — also auf den entgegengesetzten, rein objectiven Standpunkt. Diese Unbegreiflichkeit Gottes aber ist hinwiederum von der Art, daß durch sie die ganze Entwickelung der Welt und des Menschengeschlechts nothwendig bedingt seyn muß; diese Entwickelung selbst aber wird nicht in der Nothwendigkeit

ihres Wesens, sondern in der Zeitlichkeit ihres Verlaufs betrachtet, sie muß irgend einen zeitlichen Anfangspunkt haben. Dieß ist der Sündenfall, und so wird von der Gnade, die jetzt allen Menschen nothwendig ist, zurückgegangen auf die Freiheit des ersten Menschen — dieß wieder das subjective Moment und doch in einer für uns jenseitigen, transscendenten, rein äußerlichen, objectiven Form. So stehen denn beide Seiten neben einander: die unerforschlichen Gerichte Gottes, die Alles bestimmen, und die Freiheit des ersten Menschen, deren eine That von entscheidendem Einflusse auf die ganze Weltentwickelung bleibt. Beide stehen neben einander, fordern einander, springen in einander über, ohne in wahrer Vereinigung ihre Ruhe zu finden.

2) Calvin aber hält eben das Eine Moment, das metaphysische, das objective des Unendlichen, fest, um von diesem Principe aus jenes andere, ethische, subjective, das des Endlichen, durchaus bestimmt werden zu lassen, und so wird denn die Differenz, die auf der subjectiven Seite der Ethik sich findet, der Unterschied von gut und bös, durch die absolute Betrachtung ausgeglichen. Hieraus erklärt sich die in die Augen springende Differenz zwischen Augustin und Calvin über den Sündenfall. Dieser ist bei Augustin der Ausgangspunkt für das Verhältniß von Gott und Mensch, bei Calvin nur ein Beispiel von dem Verhältnisse der Freiheit zur göttlichen Ordnung. Bei Augustin fängt gerade mit dem Sündenfalle die Prädestination erst an, bei Calvin aber ist auch dieser schon durch die Prädestination geordnet. Aber als eine Consequenz dieser einseitig objectiven, dieser sogenannten absoluten Betrachtungsweise stellt sich der Mangel heraus, daß das Moralischböse einmal nichts Anderes seyn soll, als eine Negation, das andere Mal aber eben soll festgehalten werden als ein dem Guten ewig gegenüberstehender Gegensatz, daß also der absolute Stand-

punkt, der das Ganze beherrscht, bald zu viel, bald zu wenig premirt ist.

3) Calvin nahm von Augustin die Absolutheit Gottes; die lutherische Lehre die Unterscheidung von praescientia und praedestinatio. Sie stellt sich so auf die subjective, ethische Seite der Freiheit. Schon ihren Ausgangspunkt hat sie mit Augustin gemein: es ist die Erbsünde. Diese ist die subjective Erfahrung des christlichen Bewußtseyns. Alle Menschen sind in moralischem und geistigem Tode gebannt, alle in elender Knechtschaft gehalten und können allein das Leben gewinnen von dem, der der Urquell alles Lebens ist. Daß aber nicht Allen dieses Leben zu Theil geworden, ist allgemeine subjective Erfahrung. Darum wird denn jetzt der Schluß gezogen: die Schuld muß vom Subjecte herrühren, das die Gnade nicht will. Ist es aber so, so muß es die Freiheit des Subjects gewesen seyn, denn sonst fiele ja der Ursprung des Bösen, des Gegensatzes in das Absolute. Es ist, wie die obige Darstellung gezeigt hat, sichtbar, wie die Kirchenlehre im Interesse, den ethischen Unterschied des Guten und Bösen fest und zugleich vom heiligen Gott ferne zu halten, die menschliche Freiheit zu retten bemüht ist, am sichtbarsten eben in dem im ersten Hefte zuletzt angegebenen Punkte der gratia resistibilis. An diesem Punkte wird aber auch ihr Widerspruch offenbar, daß sie auf ihrem ethischen Boden eine Freiheit geben will, und es doch nur zu einer äußerlichen, d. h. zu gar keiner Freiheit bringen kann. Denn eine Freiheit, die nur nach einer Seite sich neigen kann, ist keine, und während zuerst mit der Erbsünde allgemeine Knechtschaft gelehrt ist, wird mit dem resistere eine Freiheit eingeführt, die aber doch wieder keine ist, sondern Unfreiheit. So können Calvin und die Kirchenlehre beide ihr Ziel nicht erreichen: ihre Consequenzen führen manchmal zusammen, aber ihre entschie-

dene Tendenz ist gerade die entgegengesetzte. Calvin will das Absolute, die Kirchenlehre die Freiheit zu ihrem Rechte bringen. Man wende nicht ein, die Kirchenlehre thue ja das im Interesse einer würdigen Vorstellung von Gott. Denn das ist gerade das Bezeichnende, wenn sie in Gott zurückgehen, so hält Calvin das rein objective Moment des Unendlichen, die Allmacht, fest, die Kirchenlehre aber will das subjective Moment, die Heiligkeit Gottes, vor Allem nicht verlieren. Das Interesse aber, welches sie hierzu treibt, ist einmal der ethische Unterschied, welchen sie im Subjecte vorfindet, und dann, so wenig man es auch mag Wort haben wollen, das Interesse der gläubigen, wie der menschlichen Vernunft, die solchen Gegensatz in Gott selbst nicht als principiell zu fixiren vermag. Luther hat auf calvinischem Boden in der Schrift de servo arbitrio einen zweifachen Willen Gottes unterschieden: den Nachdruck hat der verborgene, der sich vom Subjecte abkehrt. Die lutherischen Theologen auf dem Boden der Formula Concordiae wissen auch von einem doppelten Willen Gottes: die Hauptbedeutung hat für sie der nachfolgende Wille, welcher sich dem Subjecte zukehrt.

Wir sehen somit, es handelt sich bei all dem in letzter Instanz um das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, mit dem es zunächst die Philosophie zu thun hat, und es mag daher erlaubt seyn, eine Parallele aus der Geschichte der Philosophie herbeizuziehen, welche geeignet seyn dürfte, das Verhältniß der drei Prädestinationslehren in ein klares Licht zu setzen. Augustin ist auf dem Gebiete der Dogmengeschichte der Schöpfer der Anthropologie, der subjectiven Dogmen; auf dem Gebiete der Philosophie ist der Vater der Subjectivitätsphilosophie Cartesius.

Wir vergleichen nun das augustinische System mit dem des Cartesius, das calvinische mit

dem des Spinoza, das lutherische Dogma mit dem Systeme des Leibnitz.

Wie der Fundamentalsatz der cartesianischen Philosophie, in welchem das Princip der neueren Philosophie auftrat, war: de omnibus est dubitandum, so ist die ganze augustinische Anthropologie gegründet in der Verzweiflung an allem Verdienste, im Zweifel an aller menschlichen Kraft. Wie bei Cartesius als fester Punkt aufgestellt wird: cogito, ergo sum, so bei Augustin die Gewißheit: credo, ergo sum electus, und wie bei Cartesius unmittelbar im Bewußtseyn das Seyn liegt, so liegt in der Prädestination unmittelbar auch das donum perseverantiae. Ferner bei Cartesius ist die res cogitans nur eine Seite des Gegensatzes; neben diese tritt als das Zweite die res extensa, und doch gehört eigentlich nur die erste auch dem Wesen Gottes an. Aehnlich stehen bei Augustin den Erwählten gegenüber die Nichterwählten, zu denen sich eben Gott in keine weitere Beziehung setzt. Endlich, wie Cartesius, um das wirkliche Princip aller Wahrheit zu finden, von dem subjectiven Standpunkte des Ich zu Gott überspringt, der doch in sich keine lebendige Vermittelung der Gegensätze ist, so geht Augustin von seinem ethischen Boden auf den metaphysischen über, auf dem das Höchste gerade der verborgene Rathschluß Gottes bleibt.

Die Aehnlichkeit des Calvin mit Spinoza springt in die Augen. Wie bei Spinoza nichts ist, als die Substanz Gottes, so ist bei Calvin nichts, als Gott in seiner altissima maiestas; wie bei Spinoza an der Substanz zwei Accidentien hängen, so hängen nach Calvin vom höchsten Rathschlusse Gottes zwei Seiten der Prädestination ab, die Erwählten und Verworfenen. Endlich, wie Spinoza erst ausdrücklich die res cogitantes und extensae als die zwei Accidentien einander gegenübergestellt hat, die bei Cartesius noch nicht so bestimmt auseinander treten, so hat

erst Calvin die Verwerfung, die bei Augustin nur als Kehrseite der Prädestination nebenher ging, zu der bestimmten zweiten Seite der Prädestination gemacht.

Die Freiheit, wie sie im lutherischen Systeme vertreten ist, erinnert an das leibnitz'sche System der Monaden in ihrer freien Selbstbestimmung. Alle Einzelmonaden aber schauen auf Gott als die Centralmonas, von der sie Effulgurationen sind: gerade so geht im lutherischen Systeme die Universalität der Gnade von Gott auf Alle aus. Aber nicht alle Monaden werden von Gott lebendig bewegt, vielmehr sind die einen dormitantes, in sich selbst verschlossen und gleichsam verhärtet: die Verworfenen der Kirchenlehre! Dort ist prästabilirte Harmonie, hier praescientia et praevisio fidei; die prästabilirte Harmonie aber ist nur von außen gesetzt, nach der jede Monade sich in eigener Freiheit richtet: ähnlich ist in der Kirchenlehre die Gnade von außen her gegeben, und die Menschen können sie aufnehmen, oder unbewegt an ihrer Stelle bleiben.

Gehen wir jetzt mit diesen allgemeinen Bemerkungen an das Besondere der comparativen Beurtheilung und nehmen aus dem Bisherigen eben die durchgreifende Unterscheidung der beiden Momente herüber, des metaphysischen oder objectiven und des subjectiven oder ethischen, so haben wir eben hiernach zwei Punkte der Untersuchung: 1) die göttliche Causalität; 2) die menschliche Empfänglichkeit. Bei dem ersten handelt es sich um Nothwendigkeit oder Freiheit, bei dem zweiten um Universalität oder Particularität der Gnade.

1) Objective Seite: göttliche Causalität, Nothwendigkeit oder Freiheit?

Diese Frage muß hauptsächlich in drei Punkten zur Entscheidung gebracht werden: 1) in dem bestimmten einzelnen factum des Sündenfalls, wo also die Sünde erst einzugreifen anfängt, muß der Charakter der göttlichen

Ordnung besonders klar sich erkennen lassen. Nachdem aber die Sünde da ist, also eine Störung der anfänglichen Ordnung, handelt es sich 2) überhaupt von dem Verhältnisse der göttlichen Versehung und Vorherversehung und 3) um die Bedeutung des Bösen in der göttlichen Weltordnung.

a) Ueber den **Sündenfall**, um auf diesen jetzt noch näher, als früher bei der allgemeinen Darstellung des Systems möglich war, einzugehen, sagt **Augustin** in der schon oben theilweise angeführten classischen Stelle de grat. et corrept. 10: Quid de ipso primo homine sentiamus? Certe sine ullo vitio factus est rectus; eum enim peccasse et desertorem boni fuisse veritas clamat; non ergo habuit in illo bono perseverantiam, et si non habuit, utique non accepit. Quomodo enim accepisset perseverantiam et non perseverasset? porro si propterea non habuit, quia non accepit, quid ipse non perseverando peccavit? Neque enim dici potest, ideo non accepisse, quia non est discretus a massa perditionis gratiae largitate, nondum enim erat in genere humano haec perniciei massa, antequam peccasset, ex quo tracta est origo vitii. Quapropter saluberrime confiteamur Deum, qui creavit bona omnia valde et mala oritura esse praescivit et scivit **magis ad suam potentissimam bonitatem pertinere etiam de malis bona facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse** hominum et angelorum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaeque iudicium. Hiermit ist nun ausdrücklich von einer ordinatio Gottes die Rede und zwar mit Beziehung auf den Sündenfall. Es ist nämlich klar, wenn Gott zeigen will, was des Menschen Freiheit vermöge, so ist der Mensch allerdings seiner Freiheit überlassen, aber es ist zum Voraus klar, daß nichts damit herauskommen kann und nichts herauskommen darf, soll anders die

göttliche Ordnung ihrem ursprünglichen Plane getreu bleiben. Weiter aber: der Mensch kann mit seiner Freiheit nichts ausrichten, also ist er auch nicht eigentlich frei. Endlich ist der Fall geordnet, damit sich eben Gottes Gnade und Gerechtigkeit ins Licht setzen kann, er ist also zugleich geordnet mit dem Rathschlusse der Erlösung, der doch, wie die Schrift sagt, von der Welt Grundlegung gefaßt ist. Was kann nun Augustin dagegen haben, wenn wir aus dem Allen den Schluß ziehen wollen, der Sündenfall sey demnach prädestinirt. Zunächst offenbar nichts. Aber hier kommt 2) die praescientia herein: homo per liberum arbitrium Deum deseruit, Deo quidem praesciente, tamen non ad hoc cogente. Wenn er daher oben gesagt, zur Zeit des Urstandes nondum fuisse in genere humano perditionis massam, so wird das weiter jetzt erklärt durch die Unterscheidung von der prima et secunda gratia (c. 11.) und ihrem adiutorium. 12: aliud est adiutorium, sine quo aliquod non fit, et aliud est, quo fit. Hätte der Mensch gewollt, so hätte er eben die prima gratia behalten, durch die er hätte beharren können. Aber quod noluit, de libero descendit arbitrio, quod tunc ita liberum erat, ut bene velle posset et male. Damit wird offenbar der Pelagianismus, der nach dem Sündenfalle abgeschnitten werden soll, vor demselben eingeführt, und was nachher dem Menschen abgesprochen wird, dem Urmenschen zugeschrieben: war er doch so frei, ut bene velle posset et male, und der Sündenfall wird ja gerade darum seine Schuld geheißen, weil er im entgegengesetzten Falle die secunda gratia verdient hätte, qua fieret ut vellet a). So wäre also hier zwischen Augustin und Pelagius nur

a) Accepisset illam merito huius permansionis beatitudinis plenitudinem, grat. et corrept. 10. und kurz zuvor: quia et non mori et non miserum fieri in sua potestate esse sentiebat. 12: illi data est, cum qua est conditus voluntas libera, et eam fecit servare peccato.

der Unterschied, daß das Verdienst des freien Willens vom Einen dem ersten Menschen, von Pelagius aber allen Menschen ohne Unterschied zugesprochen wird. Wollte man aber sagen, der Urmensch hätte die secunda gratia nur durch das adiutorium der prima erreicht, so ist nicht abzusehen, was für ein Unterschied denn noch seyn soll zwischen diesem adiutorium, das Adam von der Schöpfung her haben soll, und der pelagianischen gratia creans et concreata. Es bleibt also rein nichts übrig, als zu sagen: vor dem Sündenfalle hat Augustin die Freiheit im vollen Sinne des pelagianischen liberum arbitrium, das aequilibrium arbitrii behauptet. 3) Das hat man denn auch zugegeben, aber gerade hierin eine Inconsequenz des Systems gefunden, wiewohl als ein schönes Zeichen der Herzensgüte des Gründers, der wenigstens hier die Freiheit, die doch Bedingung alles sittlichen Lebens und Zurechnens sey, festgehalten habe. Ich glaube aber, man wird D. Baur a) alles Recht geben müssen, wenn er von einer Inconsequenz da nichts finden zu können gesteht, wo eben zwei einander diametral entgegengesetzte Betrachtungsweisen unmittelbar neben einander gestellt werden. Das eben gehört ja zum Charakter des augustinischen Systems, so wie wir ihn oben auffassen zu müssen geglaubt haben, daß die zwei Betrachtungsweisen neben einander stehen und in einander übergehen. Noch mehr! das aequilibrium arbitrii ist dennoch im Sinne des Augustin — und das macht einen bestimmten Unterschied gegen Calvin — nicht mit dem Wesen und der Natur des Menschen an sich unvereinbar, sondern nur, wie es eben jetzt einmal nach dem Sündenfalle ist. Die Freiheit wird dem Menschen nicht als dem Endlichen, sondern als dem Sündlichen abgesprochen, nicht sowohl aus metaphysischen, als aus ethischen Gründen. Seine

a) Gegensatz u. s. w., zweite Ausgabe, 130—137.

Unfreiheit geht nicht aus seinem Verhältnisse zum Weltganzen, sondern aus seinem eigenen Innern, wenn man will, aus seinem Verhältnisse zum Menschenganzen hervor; sie ist nicht eine Schwäche, eine Unvollkommenheit, sondern eine Knechtschaft. Darum ist gerade die Freiheit als aequilibrium arbitrii in Adam nothwendige Forderung des Systems; und nur aus ihr kann der reatus der Erbsünde für jeden Einzelnen genügend erklärt werden. Denn der Unterschied zwischen Adam und seinen Nachkommen liegt nicht in der Natur, sondern in ihrem verschiedenen Zustande. Alle Menschen haben Theil an dieser freien Selbstbestimmung a), — eben durch die Selbigkeit der Natur, zu welcher also das aequilibrium eigentlich gehört —: nur ist zwischen ihnen und Adam der Unterschied, daß die Freiheit, die wir in Adam gehabt und verloren haben, für unser Einzelbewußtseyn eine transscendente ist, gerade wie im Ganzen der status integritatis für das Bewußtseyn der Gattung etwas Transscendentes hat. Man darf darum dem Augustin keine Inconsequenz zuschreiben, daß er den freien Willen hingestellt hat als ein *νοούμενον*, das über die *φαινόμενα* hinaus und denselben transscendent ist, so wenig als Kanten, weil er außer den Dingen der Erscheinung das Ding an sich postulirt. Das ist gerade sein System: die zwei Betrachtungsweisen gehören in seinem Sinne wesentlich zusammen. Freilich aber, wie oben gesagt, ist das auch sein Mangel, daß er sie, wie im verborgenen Willen Gottes, so hier nur auf eine transscendente Art zusammengebracht hat, und dieser Punkt hat etwa dieselben Schwierigkeiten, wie in der neueren Naturphilosophie, wo eben die Bedeutung des Bösen erkannt werden soll, die transscendenten Selbstbestimmungen des Ich, durch

a) Peccaverunt in eo uno omnes, corrept. et grat. 6., und das bekannte in lumbis Adami.

welche die menschliche Freiheit auf die Art gerettet wird, daß der Mensch vor seinem Bewußtseyn sich selbst grundwesentlich bestimmt haben soll a). Eine unbewußte Selbstbestimmung aber ist keine freie. Und doch war nach Augustin Adam futuri sui casus adhuc ignarus (corrept. et grat. 10.) und wäre (ebendas.) erst hernach certissimus geworden! Durch einen Act seiner Freiheit also, die, weil keine bewußte, auch keine wirkliche war, soll er sich seiner Freiheit beraubt haben — das ist ein Widerspruch, aber keine Inconsequenz!

Bei Calvin (vergl. Cons. Genev. 913. 916.) ist die classische Stelle Inst. 3, 23, 8: Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit. Hier stehen allerdings auch beide Momente unmittelbar neben einander und wir dürfen auch nach dem Geiste des Systems nicht sogleich sagen, das zweite Moment sey von dem ersten absorbirt. Aber wir dürfen eben so wenig eine mechanische Einheit beider annehmen, denn die Versuchung kommt beim ersten Menschen nicht von außen, sondern hat ihren Grund in der Freiheit des Menschen. Diese eine, wesentliche Freiheit wird von Calvin dem Menschen nicht abgesprochen, aber sie ist verschieden von dem augustinischen liberum arbitrium. Sie ist die Freiheit von äußerem Zwange. Cons. Genev. 933: causetur Adam, ut velit, se datae sibi a Deo mulieris illecebris esse deceptum, intus tamen mortiferum infidelitatis virus etc. So scheint denn mit dieser Freiheit als innerer Selbstbestimmung das Räthsel gelöst werden zu sollen, aber es ist nicht zu übersehen, daß infidelitatis virus, consultrix ambitio, diabolicum audaciae flagellum schon in Adam bei der Sünde vorausgesetzt worden, und so konnte Calvin hierbei nicht stehen bleiben. 3, 23, 7: quasi idem ille Deus, quem scriptura praedicat facere, quaecunque

a) Siehe Zusatz.

vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis. Liberi arbitrii esse dicunt, ut fortunam sibi ipse Adam fingeret, Deum vero nihil destinasse, nisi ut pro merito eum tractaret. Tam frigidum commentum si recipitur, ubi erit illa Dei omnipotentia, qua secundum arcanum consilium, quod aliunde non pendet, omnia moderatur. Decretum quidem horribile, fateor, infitiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset homo habiturus, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinaverat. So ist denn zugleich einerseits der Sündenfall von Gott geordnet, andererseits der Mensch suo vitio gefallen. Wie beides zusammenhänge, das deutet von ferne Calvin an I, 15, 8: habebat Adam flexibilitatem ad utramque partem, posse non peccare et perseverare non habebat. Diese flexibilitas (unbestimmte Möglichkeit, zu unterscheiden von aequilibrium, das schon eine gewesene Bewegung der Wage voraussetzt) hatte Adam von Gott durch die Schöpfung, sie gehört mithin zu seiner Natur, und sie ist in dieser flexibilitas von Gott geordnet, welche das posse non peccare nicht hat. Diese flexibilitas aber ist zugleich vitium. Wie kann nun beides vereinigt werden? Mir scheint die einzige Vereinigung eben in dem metaphysischen, absoluten Standpunkte gefunden werden zu können, daß alles Endliche mit einem Mangel behaftet sey. Das aber wäre dann eben seine Schuld, daß es dem Mangel seiner Natur gerne nachhängt.

b) Im Bisherigen war schon implicite die Frage enthalten, mit welcher wir uns jetzt noch ausdrücklich zu beschäftigen haben, über das Verhältniß von Versehen und Vorhersehen in Gott. Die calvinische und augustinische Ansicht hierüber ist genau bestimmt, aber die lutherische Lehre, da sie Augustin nach seinen Andeutungen systematisch zu erweitern unternommen hat, bedarf einer weiteren Auseinandersetzung. Augustin hatte nämlich, wie

er Gottes Rathschluß und die Freiheit neben einander bestehen läßt, den Begriff der Zulassung, permissio, und den einer praescientia non praedestinans zugegeben: don. persev. 6: nihil fit, nisi quod aut ipse facit, aut ipse fieri permittit. Und doch auf der anderen Seite praed. sanct. 20. sagt er: agit Deus quod vult in cordibus hominum vel adiuvando vel iudicando. corrept. et grat. 12: subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur. ibid. 11: liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem nihil est, nisi adiuvetur ab omnipotenti bono.

Diese Grundzüge hat sich nun die lutherische Lehre systematisch auseinanderzusetzen, besonders in der Form. Conc. die Aufgabe gemacht. Der Punkt, um den es sich einfach handelt, war, Gott nicht zum auctor peccati werden zu lassen, wie dieß sogleich in der Conf. Aug. art. 11., vergl. mit art. 2., an den Tag tritt. Dieß hat denn weiter in der resistibilitas gratiae seinen dogmatischen Ausdruck gefunden. Hierdurch aber ist in der That nichts gewonnen. Denn — und dieß haben wir jetzt nachzuweisen, — einmal ist die Freiheit zu hoch geschätzt und dann wird sie eigentlich negirt. 1) Der Freiheit wird zu viel Recht eingeräumt. Denn bei der Wahl des Bösen, wenn der Mensch der Gnade widerstrebt, reluctatur, steht er gerade auf eigenen Füßen, für das Gute aber bedarf es einer äußerlichen Unterstützung. Die erste Freiheit ist aber offenbar mehr sittliche That, als die zweite. Weiter ist die ganze Natur des Menschen vom Verderben so ergriffen, daß (Gerhard 189.) Alle der göttlichen Gnade entfremdet scheinen. Es würde also consequent seyn, es müssen Alle reluctari, und nicht, es können Einige widerstreben. Offenbar haben die Gegner mit ihrer Einwendung nicht so Unrecht (Gerh. 188.): Wenn die Ursache der Verwerfung im Menschen liegt, so muß auch die Ursache der Erwäh-

lung in ihm liegen. Das Letzte ist falsch, also auch das Erste. Gerh. entkräftet die Einwendung damit, daß er sagt, finalem impotentiam causam meritoriam esse damnationis, oriri autem ex corruptae nostrae naturae vitio, quippe in qua nihil pater, nihil filius, nihil spiritus sanctus operetur. Damit ist man aber ins entgegengesetzte Extrem übergesprungen; denn 2) es findet eigentlich gar keine Freiheit statt, demnach auch keine Möglichkeit, in ihr den Ursprung des Bösen unterzubringen. Damit hatte Melanchthon freilich ganz Recht 111, (96.): cum promissio sit universalis, nec sint in Deo duae contrariae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul abiiciatur, David eligatur. Dem aber wird von der Kirchenlehre entschieden widersprochen (Form. Conc. 821.). Oder, wenn Gerhard de lib. arb. 111., ehe er von der Freiheit nach dem quadruplex status hominis anfängt, ein velle naturale aufstellt, als voluntati essentiale neque post lapsum amissum, das velle naturale aber offenbar nichts Anderes seyn kann, als die voluntas selbst, — was kann gemeint seyn, als das reine Wollen, der Wille im formalen Sinne? Dieß hat Luther de servo arbitrio 111. nicht mit Unrecht ein merum figmentum dialecticum genannt. Soll aber das velle naturale wirklich eine reale Bedeutung haben, so kann es nichts Anderes seyn, als das aequilibrium arbitrii, die libertas rectitudinis, wie sie dem ersten Menschen zugeschrieben ist. Aber diese wird dem Menschen nach dem Falle abgesprochen und so kann nichts Anderes übrig bleiben, als die libertas a iustitia. Wie weit aber dieser in der That der Name Freiheit gehöre, hat Luther de servo arbitrio 105. auseinandergesetzt: Si enim aliquis id tibi liberum esse diceret, quod sua virtute nonnisi in alteram partem possit, scilicet in malam, in alteram vero, nempe in bonam partem possit quidem, sed non sua virtute, imo alterius duntaxat auxilio, possis etiam risum tenere, amice?

Nam sic lapidem aut truncum facile habere obtinebis liberum arbitrium, utqui et sursum et deorsum vergere potest, sed vi sua nonnisi deorsum, alterius vero auxilio sursum. Dasselbe haben Calvin und Schleiermacher geltend gemacht. So Calvin (p. 900.): si hoc speciale electis, reliquos ad interitum aptatos esse, quia naturae suae relicti: certo exitio devoti sunt, vergl. II, 4, 3. 5, 3. Schleiermacher aber sagt: wenn Einer bestimmt wisse, einerseits, daß ohne seine Hülfe Jemand sicher in den Abgrund stürze, andererseits, daß er helfen könnte, und wenn er nun doch nicht helfe, so könne das nichts Anderes seyn, als daß er dessen Untergang gewollt habe, und so könne denn das göttliche Vorherwissen kein müßiges, unthätiges, sondern nur ein wirksames seyn, nicht die Zulassung der Verwerfung, sondern die Verwerfung selber.

c) Ist aber so, wenn der Mensch nur wie ein lapis oder truncus von der Gnade vorgefunden, wenn nicht einmal eine capacitas activa, sondern nur passiva, keine Empfänglichkeit, kein desiderium als innere Ergänzung der äußerlichen locomotiva potestas, als Anknüpfungspunkt der Gnade zugegeben wird, die Freiheit in der That aufgehoben, so kehrt die Frage mit ihrem ganzen Gewichte wieder, die noch nicht gelöst ist: wer ist denn nun auctor mali, welches die causa peccati, welche Bedeutung hat das Böse überhaupt in der Weltentwickelung? Schleiermacher faßt den Stand der Frage so zusammen (Erwählungslehre 467. a)): „Wenn einmal gesagt ist, alles Wirkliche müsse durch den schaffenden Willen Gottes gesetzt seyn, und dann wiederum, Gott dürfe nicht Urheber des Bösen seyn, so ist Beides nur auf die eine Weise zu vereinigen, wenn man sagen

a) Schleiermacher, sämmtliche Werke. Erste Abth. zur Theologie. 2. Band.

kann, daß in Beziehung auf Gott das Böse gar nicht ist. Diese unvermeidliche Formel aber, man mag sie nun auflösen, wie man will, und auf welche Art immer zu erklären versuchen, wie das Böse für uns so seyn könne, daß es weder durch Gott, noch für Gott ist, indem nämlich dasjenige daran, was wirklich ist, die frei wirkende, sittliche Kraft, nicht dasjenige ist, wovon Gott nicht Urheber seyn kann, dasjenige aber, wovon Gott nicht Urheber seyn könnte, nämlich das Gegentheil des Guten, nicht wirklich ist, doch aber die Nothwendigkeit der Erlösung auf demjenigen, was davon wirklich ist, beruht, und diese zugleich dasjenige, wovon Gott nicht Urheber seyn könnte, in dasjenige auflöst, wovon er allein Urheber seyn kann, nämlich in das Gute: diese Formel, sage ich, kann auf keine Weise in die Differenz der calvinischen und lutherischen Lehre verflochten seyn und also müssen die Auflösung derselben, wenn sie nur erst gefunden wird, auch beide Lehrmeinungen sich aneignen können." Die Lösung selbst aber hat Schleiermacher selbst bekanntlich im §. 81. der Glaubenslehre (S. 451.) also versucht, daß er, um neben der Freiheit die göttliche Allmacht unbeschränkt und unverkürzt zu erhalten, behauptet, „die Sünde, sofern sie nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit gegründet seyn, sey insofern auch nicht für Gott; sofern aber das Bewußtseyn der Sünde zur Wahrheit unseres Daseyns gehöre, also auch die Sünde wirklich sey, sey sie als das die Erlösung nothwendig machende von Gott geordnet." Verstehen wir die schwierige Formel und ihre Lösung (oder vielmehr Schürzung) durch zwei „Sofern" richtig, so liegt darin: die Sünde als rein Negatives ist nicht für Gott, aber sie ist von Gott geordnet, als nothwendig seyend am und nothwendig führend zum Positiven. An sich, absolut betrachtet, ist sie nur das Nichtseyn, das dem Seyn anhängt, aber zur Wahrheit unseres menschlichen Wesens und Bewußtseyns, zum Begriff un-

feres Seyns gehört eben das Ineinander von Position und Negation a). Wir hätten also zweierlei zu unterscheiden: 1) das Böse als etwas rein Negatives, 2) die Sünde als Vermittelung der Erlösung.

Auf die erste Seite, die reine Negativität des Bösen, stellt sich Calvin (Inst. 1, 18, 3.): Dei voluntas quum una et simplex in ipso sit, nobis multiplex apparet, quia pro mentis nostrae imbecillitate, quomodo idem diverso modo nolit fieri et velit, non capiemus. Der Grund aber, warum Gott das Böse will, ist eben, weil im Bösen zugleich etwas von Realität, etwas von Positivem ist. 2) So ist nach Augustin das Böse nothwendig zur Vermittelung des Guten, nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo sinerentur ab omnipotenti Deo. Wollte man aber das Böse zum Mittel der Erlösung machen, so wird das von Schleiermacher getadelt, denn das hieße nur die göttliche Allmacht durch das Böse beschränkt seyn lassen. Es scheint mir somit kein anderer Ausweg zu bleiben, als dem Bösen, wie es nicht bloß etwas Negatives ist, sondern immer eine Position, wenn auch eine verkehrte, — dem Bösen, sage ich, eine positive Bedeutung in der absoluten Weltentwickelung zuzugestehen: es ist geordnet, wenn auch als ein immer nothwendig verschwindendes, so doch als ein wesentliches Moment der Entwickelung. Es scheint mir nicht zu genügen, was J. Müller b) wiederholt premirt und was in neuerer Zeit mannichfach behauptet wird, das Böse sey möglich, aber nicht nothwendig, oder nothwendig sey seine Möglichkeit, aber nicht seine Wirklichkeit, als das wesentlich Grundlose sey es auch keiner Erklärung fähig. Denn dann müßte es als das absolut Grundlose auch vom Absoluten selbst

---

a) Vergl. §. 48. Die Lebenshemmungen sind eben so schlechthin von Gott abhängig, als die Lebensförderungen.

b) Lehre von der Sünde, erste Ausgabe, Band 1, 469—474.

nicht zu erkennen seyn, vielmehr außer ihm stehen: eben in seiner Unerforschlichkeit stände es als absolut Gott gegenüber, und wenn die Vernunft darauf nie verzichten kann, nach dem Wesen Gottes zu forschen, und dem Christen die Aussicht nicht verwehrt seyn darf auf den Geist, der alle Dinge erforscht, selbst die Tiefen der Gottheit, so würde ja das Böse, wenn es nicht soll zu ergründen seyn, in seiner Grundlosigkeit noch höher hinaufgestellt, als der absolute Urgrund in Gott. Diese Unergründlichkeit des Bösen kann daher nicht, wie behauptet werden will, eine absolute seyn, nicht an sich, sondern nur eine relative für uns. Das Letztere ist sie denn allerdings, denn noch immer ist der Grund des Bösen ein Problem des Wissens, aber, wenn auch noch Problem, so doch Problem, was es im anderen Falle vernünftigerweise nicht seyn könnte! Da das Böse bis jetzt immer in der Welt fortwirkt, so muß in Gott selbst ein genügender und positiver Grund für seine Existenz aufgefunden werden können. Und da weiter das Böse also nothwendig durch seine Existenz auf die Entwickelung der Welt einwirkt, so muß es umgekehrt auch in derselben, als ein wesentliches Moment, gegründet seyn. J. Müller will zwar durchaus nur die Möglichkeit der Sünde, keineswegs irgend welche Nothwendigkeit derselben statuiren. Aber er gibt doch zu, daß „von einer Freiheit des Willens nur insofern die Rede seyn kann, als er von Anfang und vor seiner ersten That nicht schon ein bestimmter, sondern ein ganz *unbestimmter* ist." Weiter aber sagt er: „Es sind *Bestimmungen* für ihn da, aber in ihm können sie nur dadurch seyn, daß er durch Selbstentscheidung, aus ursprünglicher Nichtentschiedenheit heraustretend, sie selbst annimmt. Daraus ergibt sich denn allerdings, daß es unzulässig ist, dem Urmenschen einen anerschaffenen, *positiv guten* Willen beizulegen. Der Wille der persönlichen Creatur kann von Anfang über-

haupt weder gut noch böse seyn, denn er kann beides nur durch seine That werden. Andererseits ist freilich der Wille nicht wirklich außer und vor der That; darum versteht es sich, daß dieß vor aller That und Selbstentscheidung nicht als ein wirklicher Zustand (vom Verf. angestrichen), als eine erste Stufe des bewußten persönlichen Lebens vorangestellt werden darf." Es soll dieß aber auch nicht ein aequilibrium voluntatis seyn, — denn dieß würde schon „eine Macht des Bösen im Menschen, eine Sünde vor der Sünde voraussetzen. Eine solche Macht aber hat von Anfang an nur das Gute." Der Wille ist somit ursprünglich weder gut noch böse, aber „vom Guten gelockt, zur Vereinigung mit ihm sollicitirt. Denn von Anfang an sind in seinem Geiste die heiligen Mächte des Gottesbewußtseyns und des sittlichen Bewußtseyns wirksam und in der Region seiner natürlichen Individualität ist nichts, was diesen Mächten hemmend in den Weg träte; hier ist ursprünglich Alles in ungestörter, wenn gleich noch unentfalteter Harmonie; in zwiespaltloser Unschuld und Unverdorbenheit, nicht vollkommen, aber rein und gut. — Dennoch hat der Wille gleich vom ersten Momente des erwachten sittlichen Bewußtseyns an die Macht, sich dem Gehorsam gegen die göttliche Norm zu entziehen und sich dadurch mit seinem eigenen Wesen zu entzweien. Das freilich ist ein trauriger Irrthum, der dem Geiste die wahre Bedeutung der ursprünglichen Freiheit ganz verhüllen muß, daß der erste Gebrauch, den der Mensch von derselben gemacht habe, die erste Bestimmung, die der Wille sich selbst gegeben, Sünde hätte seyn müssen. Es ist der platteste Pantheismus, der sich vorstellt, daß der Mensch sich von dunkler Naturabhängigkeit und Passivität nicht hätte emancipiren und seiner Selbstheit nicht hätte inne werden können in der Gemeinschaft mit Gott und im Gehorsam gegen seinen Willen, sondern nur im Ungehorsam und in

der Losreißung von Gott — wodurch denn die Willkür und das Böse zur nothwendigen Voraussetzung der wirklichen Persönlichkeit erhoben und die Alles sich unterwerfende und Alles durchdringende Gemeinschaft mit Gott zu einer blinden Naturgewalt herabgesetzt wird."

Bis hieher somit nur die Möglichkeit des Bösen. Nun aber weiter (471.): „Diese Uebereinstimmung konnte doch nur eine halbbewußte seyn, eine kindlich unschuldige Anschließung an Gott ohne klares Bewußtseyn von der Bedeutung des Gehorsams im Gegensatze gegen den Ungehorsam. Eben darum hatte sie auch noch nicht die Macht, den Willen in der Richtung auf das Gute zu sichern und zu befestigen." Hierzu kommt die Anmerkung: „Um sich Kraft ausströmend, zur Nachfolge anregend Anderen mitzutheilen und sie vor Abirrung und Fall bewahren zu können, muß sie (die Uebereinstimmung des Willens mit dem h. Willen Gottes) sich erst dem Gegensatze gegenüber behauptet (Hebr. 2, 18. 5, 8. 9.) oder aus dem Gegensatze wieder hergestellt haben (Luk. 22, 32.)." Weiter unten im Texte: „Das bloße Bewußtseyn eines Willensgesetzes, wiewohl dieses Soll für den schon gestörten Zustand auch unmittelbar das Innewerden eines Auchanderskönnens mit sich führt, reicht nicht hin für die unentzweite Unschuld. Das Gesetz mußte ihm in der bestimmten Richtung einer Schranke entgegentreten, — als negatives, verbietendes Gesetz, — damit die latente Selbstheit offenbar würde und sich selbst überwände und verleugnete ... im Gehorsam und durch den Gehorsam gegen das Verbot." Daß aber (473.) „sich der Mensch für das Böse entschied, ist nichts Geringes; es ist verfehlt, wie Marheineke thut, diese Freiheit als die schlechte zu bezeichnen." 474: „Es ist die unermeßliche Energie und Tiefe des Selbstseyns in der Persönlichkeit."

Ich kann mich nicht überzeugen, daß mit dem letzten Absatze nichts weiter deducirt seyn soll, als eine pure

Möglichkeit des Bösen. Die Unschuld, das wird zugegeben, ist nur eine halbbewußte. Deßwegen ist eine Schranke nöthig, damit mit der objectiven Möglichkeit des Bösen zugleich auch das Gute ins Bewußtseyn, also aus dem „nicht wirklichen Zustande" zur Wirklichkeit käme. Also die Nothwendigkeit eines Gegensatzes, einer Negation — Verf. selbst hat 472. „negatives, verbietendes Gesetz" unterstrichen — ist gegeben. Der Mensch ist an sich gut d. h. er ist weder gut noch böse, aber das Gute ist doch zugleich der eigentliche Begriff seines Wesens. Dieß soll ihm zum Bewußtseyn kommen. Doch, ohne Ich kein Du, ohne Du kein Ich: ohne eine Seite des Gegensatzes kein Bewußtseyn der anderen. Aber das Gute soll zum Bewußtseyn kommen, also — muß auch die andere Seite des Gegensatzes seyn. Die Möglichkeit! wird man entgegnen, aber das Gute soll ja auch nicht bloß möglich bleiben, es soll wirklich werden. Doch soll die Möglichkeit des Gegentheils ja nur vorgestellt werden in der Idee, in dem negativen Gesetze. Das wahrhaft Gute wird somit dem Geiste gegenüber gestellt in dem Gesetze, als Ueberwindung des Bösen. Denn das Gute als Gesammtbild, als Idee kann noch nicht in den Geist kommen, sondern nur in einzelnen Bestimmungen. Diese, heißt es, müssen als negativ, als Verbote erscheinen. Warum? ist nicht gesagt. Ich glaube, die Sache verhält sich so. Das Gute als Willensgesetz, als Idee ist dem Geiste noch nicht bewußt; er kann es nur in einzelnen Bestimmungen, also successiv kennen lernen. So aber, wie sie nach und nach an den Geist kommen, kann er sie noch nicht als aus seinem eigenen Wesen hervorgegangen erkennen, sie erscheinen ihm als fremd, als negativ. Und nicht nur erscheinen sie ihm so, sie sind es ja auch wirklich. Das An und Für sich des Geistes ist dem An sich eben so auch entgegengesetzt, als mit ihm eins. Jenes ist ja das Vermittelte, dieses das Vermittelte, Unmittelbare. Das Unmittelbare

kann aber nur in der Sphäre des Einzelnen erscheinen. Die einzelnen Bestimmungen des Geistes nun — dieß ist der natürliche Verlauf, können ihm nur als Beschränkungen des allgemeinen, erst in der Ahnungsdämmerung begriffenen Wesens erscheinen, in denen er sich noch nicht finden kann. So weit ist das Böse ein formell als nothwendig auftretendes Moment.

Nun aber hat der Geist den Anstoß zur Entscheidung. Er fängt jetzt an, sich aus sich selbst zu bestimmen. Aber jene Beschränkungen waren ihm das Nichterselbst; so wird das Nochnicht jetzt unmittelbar zu einem Nichtmehr. Der zuvor erst äußere Gegensatz des Gesetzes ist jetzt zu einem innern geworden. Denn sobald durch die Entscheidung der Natürlichkeit die sittliche Entwickelung als eine bewußte begonnen, sobald das Einzelne als bestimmt sich fixirt hat, tritt nun das Allgemeine dagegen im Bewußtseyn auf, mit der jetzt erst wirklich gewordenen Sünde des Bewußtseyns des Bösen (Gen. 3, 5. Röm. 7, 7.). Diese Entscheidung ist allerdings nichts Geringes. Es ist ja die Macht des Willens, der eben damit seine bewußte Entwickelung beginnt, aber sie ist doch ein Act der schlechten Freiheit; denn es ist ja eben so noch eine formale Freiheit, Willkür, sie steht noch entgegen dem wahren Wesen des Geistes. Es ist Willkür des Einzelnen, in sich selbst so, wie er ist, das Maß des Gesetzes finden zu wollen. Aber es ist dieß zugleich der große Schritt zum Guten: lieber für etwas Böses entscheiden, als gar nie (Apok. 3, 15.). Das ist freilich wahr, daß dieses Böse zuerst nur objectiv gegenübertritt, ehe es subjectiv wird; das ist eben das Räthselhafte des Anfangs, daß der erste Schritt als unumgänglich erscheint und doch als Willkür, nun auch als Schuld gewußt wird, indem eben die Entscheidung des unmittelbaren Ich für das Einzelne, Natürliche erst das Bewußtseyn des Wahren und Allgemeinen hervorruft. Das Natürliche

an sich ist so nicht Sünde, sondern nur sofern es im Gegensatze gegen den Geist sich behauptet. Es ist Folge der Endlichkeit, daß beide auseinander treten müssen, um durch ihre Einigung die wahre, reale Freiheit zu vermitteln, aber gerade darum ist es auch zuzurechnende Sünde, auf ihrer Entgegensetzung zu beharren. Daß der Mensch überhaupt ein Sünder sey, ist nothwendig — dieß und nichts Anderes kann die Kirchenlehre von der Erbsünde besagen wollen —, aber dieß kann nie einen Grund abgeben, sich für eine einzelne Sünde, für einen bestimmten Act des Herzens oder der That, oder für eine Reihe solcher Acte zu entscheiden, denn das Gewissen treibt ja eben, von der Sünde hinwegzukommen und sich im Allgemeinen, im Geiste, in Gott zu wissen: das Böse ist nicht Natur, sondern Selbstbestimmung.

Dieß wäre ein Versuch, das Böse als nothwendig aufzuhebendes, aber doch wesentliches Moment der Entwickelung zu fassen. Man mag darüber denken, wie man will, so scheint mir doch im Allgemeinen der Satz von dieser oder einer derartigen Bedeutung des Bösen nicht aufgegeben werden zu können, und es scheint mir nothwendig, eben die beiden herausgehobenen Punkte in Eins zu fassen. Ist es nicht ein nothwendig aufzuhebendes Moment — so ist die Heiligkeit Gottes, ist es nicht ein wesentliches — so ist die Alles bestimmende Allmacht des Absoluten negirt. Nur so endlich scheint mir sich ein wahrer Begriff der Freiheit zu ergeben. Derselbe ist von Augustin (don. persev. 17.) und Calvin (inst. 2, 2, 6.) angedeutet, wenn sie meinen, es sey keine Gefahr, ne sibi nimium adimat homo, dum recuperandum in Deo discat, quod sibi deest. Vor Allem ist festzuhalten, daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen sey, d. h. ein Abbild des göttlichen Geistes, seine wahre Natur der göttlichen verwandt: θείου γένους ἐσμέν (Apg. 17.), θείας φύσεως μέτοχοι (2 Petr. vgl. Jak. 3, 9.) —

der subjective Geist mit dem objectiven und mit dem absoluten wahrhaft im innersten Grunde eins. So kann die menschliche Natur nie durch und durch von der Erbsünde angefressen werden, nie zur gänzlichen Abwendung umgewandelt seyn, vielmehr muß eben darum immer eine Sehnsucht zurückbleiben nach dem, was die wahre, eigentliche Natur des Menschen ist, eine Empfänglichkeit für diese neue Schöpfung, der Zug des Vaters zum Sohne. Diese Bestimmungen haben aber entfernt nicht die Absicht, ein menschliches Verdienst einzuführen, denn die Sehnsucht wird ja eben aus jener Natur geboren, welche sich Niemand als sein Geschenk und Werk zuschreiben kann, ohne durch die höchste Anmaßung sein subjectives Ich über das absolute und objective zu setzen, oder, wem wollte es einfallen, wenn ein Kranker sich nach dem Arzte sehnt, zu sagen, daß entweder seine frühere Gesundheit, oder seine ersehnte Genesung damit als sein eigen Werk bezeichnet werde? Hieraus folgt aber weiter, wenn der Mensch die Idee des Allgemeinen in sich trägt, so kann das Böse nicht unergründlich seyn, denn das Böse widerstrebt nicht einer äußerlich allein an ihn herkommenden Realität, sondern verkehrt eben die Ordnung der Idee, die er in sich trägt, und strebt gegen sein eignes, wahrhaftiges Wesen. So muß denn dieser Widerspruch, der in seinen eignen Eingeweiden wüthet, entweder zur Ueberwindung treiben, oder durch seine eigne Widersetzlichkeit zu Grunde gehen. Diese Erhabenheit der Idee, die da Alles beherrscht, was sich gegen sie verschließen und auf seiner Ichheit stehen will — sie ist die wahrhaft göttliche Ordnung; wer mit diesem Gotteswesen eins wird, wird wahrhaft frei; denn er erfaßt seine eigenste Natur, welche aus Gott und zu Gott ist.

Wir haben uns der Consequenz nicht entziehen können, daß auch dem Bösen eine Stelle in der Entwickelung der göttlichen Ordnung zukomme. Gehen wir von dem

Bösen auf die Bösen über, so entsteht nun die Frage, ob ihre Verwerfung im ewigen Rathschlusse Gottes gegründet sey, oder nicht. Dieß ist der zweite Hauptpunkt unserer Kritik: Universalität oder Particularität der Gnade, oder, da wir uns nach dem Obigen jetzt auf die subjective Seite zu stellen haben, die Frage: können alle Menschen zur Gnade gelangen oder nicht?

2. Subjective Seite: menschliche Empfänglichkeit: Universalität oder Particularität der Erlösung.

a) Für die reine Particularität sprachen sich, wie aus dem Bisherigen zur Genüge hervorgeht, entschieden aus Augustin und Calvin. Von Augustin mag daher hier nur eine Stelle stehen (praed. sanct. 8.): gratia ea, quae bonos discernit a malis, non ea, quae communis est bonis et malis. Non enim omnium est fides, cum fidem posse habere sit omnium (vergl. don. persev. 14.). Aber bei ihm ist die Verwerfung nur eigentlich die andere Seite, die Kehrseite der Erwählung, eben ein Nichtthun Gottes, etwas Privatives. Bestimmt positive Bedeutung hat sie, als das gerade Gegentheil der Erwählung in den Prädestinationsrathschluß aufgenommen, bei Calvin. Er meint, Dei providentiam, quum ad omnes promiscue extendatur, quam maxime extenuari. Darum (Cons. Gen. 906.) non aliter omnibus praedestinata salus, quam si in prima origine perstarent; non perstare autem divino consilio erat ordinatum; itaque non omnibus praedestinata est salus. Die gewöhnliche Unterscheidung einer potentiellen und actualen Universalität des Evangeliums wird von ihm verworfen: non enim, qualis sit Christi virtus, vel quid per se valeat, nunc quaeritur, sed quibus se fruendam perhibeat, und da komme man am Ende auf die Frage zurück, ob Allen gleiches Vermögen zu glauben gegeben werde, — was einmal nach der Erfahrung zu verneinen sey. Sein System ist so consequent durchgeführt bei Gerhard 54. quod

Deus non tantum ad damnationem, sed etiam ad causas damnationis praedestinaverit, quaecunque libuerit, mera sua εὐδοκίᾳ.

Die lutherische Lehre dagegen hat die Tendenz, diese reine Particularität der Gnade von der Hand zu weisen durch die Unterscheidung von Präscienz und Prädestination, oder, nach ihrem dogmatischen Ausdrucke, von voluntas consequens und antecedens. Gegen die Haltbarkeit dieses Unterschiedes aber hat sich hauptsächlich Schleiermacher (Erwählungslehre 441 ff.) mit Erfolg ausgesprochen. In Gott gebe es keinen Unterschied des Vorher und Nachher. Auch helfe die Begründung nichts, welche den antecedens der Gnade und den consequens der Gerechtigkeit Gottes zuschreibe, denn das heiße den göttlichen Willen theilen, überdieß werden auch die Gläubigen nur erst durch den mittheilenden Willen Gottes selig, wie die Ungläubigen unselig, so daß also der beabsichtigende antecedens unwirksam sey. Sodann wäre auch die Beseligung ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit zu nennen, als die Erfüllung der Verheißungen, und nur die Gerechtigkeit, nicht die Barmherzigkeit könnte die Gläubigen und Ungläubigen scheiden. So wäre denn abermals der vorangehende Wille unwirksam, und wenn ja doch Vorher und Nachher in Gott zusammenfalle, so wäre das Unwirksame identisch mit dem Wirksamen. Auch die weitere Unterscheidung des göttlichen Gebotes als eines Unwirksamen und des göttlichen Willens als des Wirksamen führe zu nichts, denn das erste, als unwirksam, könnte eben gar nicht Gottes Wille seyn. Wollte man die Unterscheidung begründen durch den Gegensatz des Allgemeinen und Besondern und sagen, der vorangehende Wille habe den Menschen als Menschen zum Gegenstande, der nachfolgende den Verworfenen als Verworfenen, so wäre dagegen zu sagen: nichts geschieht am Menschen als Menschen allein, Allgemeines und Beson-

deres fällt eben in Gott zusammen; verwirft er den Verworfenen, so begnadigt er den Gläubigen als Gläubigen. Wollte aber ein halber Wille Gottes statuirt werden, dessen andere Hälfte das Wissen wäre, dann ginge das Wissen Gottes über sein Hervorbringen und dieses wäre durch ein außer ihm Gegebenes beschränkt.

Daher meint Schleiermacher (Erwählungslehre 429.), „daß nicht alle Menschen durch Christum wiederhergestellt werden, sondern einige begnadigt werden, andere verloren gehen. Dieses nimmt die lutherische Kirche eben so gut an als die calvinische. Es kommt also nur darauf an, wie Gott berechnet hat. Wenn wir nun einmal von der verwirrenden Vorstellung eines besondern göttlichen Rathschlusses in Bezug auf die einzelnen Menschen absehen und uns nur an die unstreitig von Gott verordnete Art halten, wie das Evangelium verbreitet werden sollte, und an die ebenfalls von ihm verordnete Art, wie vorher sich die menschlichen Dinge gestaltet hatten, so müssen wir wohl sagen, aus beiden zusammen, also aus dem göttlichen Rathschlusse folge nothwendig, daß nicht Alle, an welche das Evangelium erging, es annehmen konnten. Das Judenthum hätte nicht bestehen können ohne Eiferer, welche die übrige Masse zusammenhielten, und unter den Eiferern für eine unvollkommene Sache mußte es auch falsche geben. Eben so mußte unter den Heiden die gewaltige Masse des Verderbens seyn, wenn einige sich an ein sonst so verachtetes Volk wie die Juden anschließen sollten und so das Christenthum an das Heidenthum übergehen. Aber unter jener Masse mußten dann auch die Verächter des Christenthums seyn. Also scheint hier der gute Erfolg nicht anders als mit dem Mißerfolg auf der andern Seite zugleich berechnet zu seyn.“ So kommt denn auch die Kirchenlehre, wenn sich der Unterschied eines zweifachen Willens nicht halten läßt, sondern in Einen Rathschluß der göttlichen Weltordnung auflöst,

in ihrer Consequenz mit Augustin und Calvin zusammen, daß, si recte rem intelligas, verbum Dei sit universale, spiritus autem sancti efficacia sit — particularis.

b) Und doch sprechen auf der andern Seite für die Universalität der Gnade so gewichtige Gründe! 1) exegetische, welche Gerhard gründlich entwickelt hat: a) die Allgemeinheit des Verdienstes Christi: Röm. 5, 8. Joh. 1, 29. 4, 42. 1 Joh. 2, 2. Gal. 2, 9. Ps. 14, 2. 3. Röm. 3, 11. 12. 1 Kor. 18, 11. Röm. 11, 32. Gal. 3, 22. Luk. 19, 41; b) die Allgemeinheit der Berufung: Mark. 16, 15. Matth. 11, 38. Apstg. 17, 30. πᾶσι πανταχοῦ, Röm. 10, 18. Nach allen diesen Stellen kann kaum widersprochen werden, daß eine einfältige Exegese die Allgemeinheit der Gnade in der Schrift anzuerkennen nicht wohl werde umhin können. Hiezu kommen auch philosophische Gründe. Schleiermacher argumentirt in der Glaubenslehre (§. 118.) also: Um die Ausschließung eines Theils von dem ewigen Leben zu begreifen, könne man entweder 1) das Zusammenseyn von Gleichheit und Ungleichheit zwischen uns und Andern zu rechtfertigen suchen, oder 2) Gleichheit oder Ungleichheit für Schein erklären. Im ersten Fall könne dieses Zusammenseyn gegründet werden auf die a) ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur. Dann aber müßte diese getadelt werden, was keinen Sinn hat, denn wäre sie nicht, so wären auch wir Menschen nicht. Auch kann die Ungleichheit, welche durch die Dazwischenkunft Christi entsteht, nicht ursprünglich seyn, — was vielmehr auf Pelagianismus führte. Oder b) die göttliche Heilsordnung. Dann liegt dieser eine schlechthinnige Willensbestimmung zu Grunde, also Willkür. Hiemit werden die Ausgeschlossenen ein Gegenstand des Mitgefühls und in unsere Seligkeit schleicht sich ein Gefühl der Unseligkeit ein. Sagt man, an den Einen müsse Gott seine

Gerechtigkeit, an den Andern seine Barmherzigkeit beweisen, so sind die göttlichen Eigenschaften getheilt, während sie doch in einer und derselben Beziehung sich äußern müssen. Im zweiten Falle ist a) die Ungleichheit eben einmal in der Erfahrung des christlichen Bewußtseyns gegeben; b) die Gleichheit aber wäre Schein in dem Falle, wenn es eine ursprüngliche Ungleichheit der menschlichen Natur gäbe, dann aber würde ihre Einheit zerrissen und die Consequenz des Manichäismus wäre nicht zu vermeiden. Das Resultat der ganzen Argumentation ist somit, daß die Ausschließung eines Theils von dem ewigen Leben nicht zu begreifen seyn würde.

c) So sprechen für beide Theile gewichtige und nicht zu verachtende Gründe, und doch sind sie einander diametral entgegengesetzt. Welcher Ausweg der Vermittlung kann sich da noch darbieten? Kein anderer, glaube ich, als der, welchen Schleiermacher durch die Einführung des Begriffs der Entwickelung bezeichnet hat und den wir kurz im logischen Schluß ausdrücken können: 1) Es sollen Alle selig werden — Universalität. 2) Aber es sind dieß nicht Alle — Particularität. Also 3) müssen sie es noch werden können! In der That scheint schon Calvin daran gestreift zu haben (910. und 929.). Die Particularität vertheidigt er hier durch Aufwerfung der Frage, cur etiam ante Christum Deus legem suam non publicaverit et gentibus et cur non omnibus indifferenter praedicari evangelium ab initio mundi voluerit? So inst. 3, 21, 7: externa invitatio absque interioris gratiae efficacia, quae ad homines redimendos valida est, medium est quiddam inter abiectionem totius generis humani et electionem exigui piorum numeri. Diese Entwickelung aber ist so aufzufassen, daß im Anfang Alles eingeschlossen ist und wieder ein jedes Glied der Entwickelung auf den Anfang zurückweist. So muß denn der Rathschluß Gottes und seine Realisirung in der Welt sich

gegenseitig fordern und bestimmen; vergl. Augustin (praed. sanct. 5.) Christus in mundum venit, quum Deus fide eum ab hominibus acceptum iri praescivit, sed tum Christum per fidem acceptum iri praevidit, quum tempus esset impletum i. e. autem venisset tempus, quo eum in mundum mittere ab aeterno decreverat. Beide Momente, die praevisa fides und das göttliche Wohlgefallen, fordern sich nach Schleiermacher's Glaubenslehre §. 120. gegenseitig. „Denn das erste, einseitig genommen, würde den Glauben im Menschen unabhängig von Gott voraussetzen: Pelagianismus. Das zweite erscheint nur zu leicht als ein ausdrückliches Begünstigen und Zurücksetzen. Alles Einzelne aber bedingt einander gegenseitig und das Ganze in seinem ungetheilten Zusammenhang ist vermöge des göttlichen Wohlgefallens, so wie es ist." Erwählungslehre 454: „Sind wir einmal darüber einig, daß, damit die Welt vollständig sey, auch das menschliche Geschlecht da seyn mußte, so können wir unmöglich mehr sagen, es sey eine grundlose Willkür, daß Gott das menschliche Geschlecht, wenn gleich er vorausgesehen, daß es sündigen und fallen werde, erschaffen habe, da es ja nothwendig mit eingeschlossen ist in die Eine Alles umfassende That der Weltschöpfung. Fragen wir aber, warum Gott uns gerade zu Menschen gemacht und nicht zu Engeln, so vergessen wir nicht nur, daß wir eben so gut fragen könnten, warum nicht auch zu Thieren, sondern wir spielen auch die Frage dahin, wo nichts mehr zu fragen ist, und fragen also, eigentlich gesagt, auch gar nicht: wenn wir nicht zu Menschen erschaffen wären, so wären wir gar nicht erschaffen. Eben so aber müssen wir auch sagen: soll das menschliche Geschlecht vollständig seyn, so müssen auch für das Gute empfänglichere und unempfänglichere Menschen von allen Abstufungen neben einander seyn; denn erst aus dem Zusammenseyn aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und An-

lagen und aus dem Vorhandenseyn aller möglichen Entwickelungs- und Sättigungspunkte entsteht jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht." So ist (458.) „der sündige Mensch zwar in das allgemeine geistliche Leben des menschlichen Geschlechtes aufgenommen, sofern ein solches besteht, Personen aber im religiösen Sinne sind solche, weil es ihnen an der religiösen Selbstbestimmung fehlt, noch nicht, sondern das werden sie erst durch die Wiedergeburt ... Vor der Wiedergeburt aber sind sie insgesammt den Wiedergebornen gegenüber die massa, weil sie aus der Masse noch nicht belebt sind, nicht weil sie etwa niemals belebt würden. Diese Belebung nun vergleicht Schleiermacher (wie schon Melanchthon in der Ausgabe von 1536) als die zweite Schöpfung mit der ersten. So muß sich eben deßwegen auch die geistige Schöpfung auf die ganze Menschheit beziehen, es war ja (476) „von Anfang an Gottes Gutdünken, nicht einzelnes Seyn und Leben zu erschaffen, sondern eine Welt, und so wirkt auch der Geist Gottes als eine weltbildende Kraft und es wird durch ihn nicht einzelnes, ordnungslos entstehendes, geistiges Leben, sondern die geistige Welt." Von denen daher, die noch außerhalb der Gemeinschaft mit Christo stehen, wissen wir (Glaubenslehre §. 119.) weiter nichts, als ihr dermaliges Verhältniß zu Christo. In jeder Zeit sind Viele berufen, Wenige auserwählt, werden mithin Einige von Gott übersehen oder übergangen. Sie sind noch ohne geistige Persönlichkeit mitten in die Masse des sündlichen Gesammtlebens versenkt, aber darum doch als in derselben göttlichen Vorherbestimmung mit uns befaßt anzusehen." Erwählungslehre 461: „Das Wahre ist somit, daß man nur Einen göttlichen Rathschluß annehmen kann, welcher Alles umfaßt, nämlich den Rathschluß über die Ordnung, in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Masse allmählich belebt wird," oder Glaubenslehre §. 119: Es

gibt Eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesammtheit der neuen Creatur hervorgerufen wird.

Nun aber ist es Erfahrung, daß Einige außer der Gemeinschaft mit Christo sterben! Wie steht's hier mit dem göttlichen Rathschlusse? Es gibt hier nur drei mögliche Fälle: 1) der Eintritt in Christi Gemeinschaft ist ihnen nicht mehr möglich, aber sie sind doch nur Uebersehene, nicht Verworfene — so ist das nur denkbar, sofern sie zugleich, weil keine geistige Persönlichkeit, als nicht daseyend betrachtet werden. Dieß scheint Schleiermacher's Ansicht, und dann ist die Gesammtheit so groß als die Gesammtmasse. 2) Der Eintritt ist ihnen verwehrt; dann sind sie nach calvinischer Lehre Verworfene und die Gesammtheit ist kleiner als die Gesammtmasse. 3) der Eintritt steht ihnen noch offen; dann wird die Gesammtheit gleich der Gesammtmasse.

Der erste und zweite Fall, die schleiermacher'sche und calvin'sche Ansicht treffen in dem Erfolge zusammen, daß Christus nicht für Alle ist, aber dieß scheint mir die Identität der Gattung aufzuheben und an der schleiermacher'schen Ansicht hängt überdieß der Grundsatz von der Negativität des Bösen und die Extermination der Freiheit, wodurch der Mensch nur als Naturexemplar der Gattung, nicht als individuelle sittliche Persönlichkeit in Rechnung genommen ist. Für den dritten Fall spräche die Selbigkeit der Gattung, die Bedeutung der Persönlichkeit und die Allgemeinheit des Verdienstes Christi. Dazu aber wäre dann freilich nothwendiges Resultat die Möglichkeit einer weitern Fortentwickelung nach dem Tode, so daß Alle allmählich in das Reich Gottes gesammelt würden, ein Resultat, das Calvin, als es Georgius gegen ihn vorbrachte (Cons. Genev. 882.), für eine Erdichtung erklärte,

das die Kirche mit der ἀποκατάστασις πάντων verwarf (conf. Aug. 17.) und daß die modernspeculative Abneigung gegen alle Transscendenz und Eschatologie zu überwinden hätte. So bleibt denn nur übrig, den Schluß in das Dilemma zusammenzufassen:

Entweder unbedingter Particularismus der Erwählung, *oder* Wiederbringung aller Dinge!

Die Entscheidung kann Keinem, je nach dem Kreise seiner Weltanschauung, zweifelhaft seyn.

Zusatz.

Dem Verf. ist inzwischen Gelegenheit geworden, auch die *zweite Auflage von J. Müller's „christlicher Lehre von der Sünde*, zwei Bände," zu durchlesen; er hat sich aber dadurch nicht bewogen finden können, von seiner im Vorangegangenen entwickelten Ansicht abzugehen. Denn was die *zeitliche* Erscheinung des menschlichen Wesens und Geschlechtes betrifft, so kommt Müller auch auf die Nothwendigkeit der Sünde und selbst des ersten Sündenfalls. Wenn er z. B. II, 523. vom Urstande sagt: „So begünstigte und erleichterte im Urstand Alles die Folgsamkeit gegen den oberen Zug der menschlichen Natur und vor Allem gegen die Antriebe des Gottesbewußtseyns und des göttlichen Gesetzes. Es bedurfte einer besondern Versuchung, um die Selbstverkehrung, mit welcher der Wille auch in unseren Stammeltern auf ursprüngliche Weise behaftet war, aus ihrer verschlossenen Tiefe hervorzulocken," — so sehe ich nicht ein, wie, die *zeitliche* Entwickelung ins Auge gefaßt, diese Ansicht von Supralapsarismus und von der Bestimmung des menschlichen Wesens als eines an sich bösen sich unterscheiden soll, zumal Müller (526 ff.) im Sündenfall Gen. 3. nicht die Entstehung, sondern nur das

Hervorbrechen finden will. Die wesentliche Unterscheidung ist freilich die außerzeitliche Entscheidung der geschaffenen Persönlichkeit, wodurch er (S. 486 ff.) die Vereinigung der beiden Sätze: „alle Menschen sind Sünder" und „wo Sünde ist, da ist Schuld" bewerkstelligen will. Ich muß gestehn, daß ich in dieser Ansicht nur ein neues Räthsel und keine Lösung zu finden vermag. Mir scheint vielmehr, was auf der Bühne des Weltdrama's sich für den Verstand nicht lösen will, nur dadurch abgemacht, daß es hinter die Culissen zurückgeschoben wird; denn noch ist es meine Ansicht, die ja auch Müller immer nur bestätigt, zur Freiheit gehöre Bewußtseyn, eine unbewußte Freiheit sey keine. Aber wenn wir von einem Freiheitsact kein Bewußtseyn haben, so haben wir auch in demselben keines. Eine wesentliche Modification der früheren Theorieen von einer intelligiblen That gibt Müller freilich darin, daß der Zustand vor der zeitlichen Entscheidung kein höherer, kein idealer seyn soll, wie z. B. Schelling gewollt habe (204.). Aber eben hierin finde ich 1) den ersten Anstoß. Es ist nicht (207.) „die volle Wirklichkeit in dieser zeitlosen Existenz, sondern nur eine halbe." 205: „Dieses stille zeitlose Schattenreich ist gleichsam der Mutterschooß, in dem die Embryonen aller persönlichen Wesen beschlossen liegen." Wenn aber Müller (S. 95.) sagt, gegen die Annahme eines individuellen Sündenfalls dränge sich die Frage auf, „ob es denn überhaupt denkbar ist, daß in die schwache Hand des Kindes die höchste Entscheidung über die Gestalt des sittlichen Lebens gelegt wäre" — und diese Annahme als unmöglich verneint, so muß ich bekennen, daß mir die Sache nicht an Denkbarkeit gewonnen hat, wenn nun dieselbe Entscheidung statt in die Hand eines Kindes in die „eines Embryonen" gelegt seyn soll. 2) Das Verhältniß dieser zeitlichen Entscheidung zum Uebergang in die Zeitlichkeit ist nicht näher dargelegt,

darum aber eben die zeitlose Entscheidung in den Nimbus einer gewissen Nebelhaftigkeit gehüllt. Es scheint, aber man weiß es nicht gewiß, daß, wenn die Entscheidung eine zeitlose seyn soll, etwa alle Menschenseelen zusammen, die auf die Erde kommen sollen, auf einmal diese Urthat vollbracht hätten, also dann offenbar vor aller Zeit. Kommen sie aber dann mit dieser Entscheidung, etwa eben mit Adam, in die Zeit herab, oder bleiben sie nun von der zeitlosen Urthat bis zum Eintritt in die Zeitlichkeit zeitlos, oder fällt die Urthat immer bei jedem Einzelnen gerade vor die Geburt? — darüber fehlt uns alle Anschauung. Und doch ist die Frage nicht ohne Interesse. Denn 3) benutzt Müller (S. 500.) die Angelo- und Dämonologie zu Gunsten seiner Hypothese. Damit eben sey die Freiheit gerettet; in der Urthat haben sich nur Einige verschuldet, Andere aber die Möglichkeit des Bösen abgewiesen und den Einklang mit Gott vorgezogen. Dieses beweise eben, daß den Vorstellungen von Engeln und Teufeln etwas Reales zu Grunde liegen müsse. Auf den ersten Anblick freilich scheint hier zur Begründung der Angelologie etwas gewonnen, um so mehr aber ist jedenfalls für die Dämonologie verloren. Denn was sollen dann Teufel seyn? Soll ihre verschuldende Urthat etwa quantitativ oder qualitativ von der der Menschen verschieden seyn, oder sind nicht eben am Ende wir Menschen allein die Teufel? Aber auch für die Engel gibt es noch eine Schwierigkeit. Unzählige Wesen derselben Ordnung mit uns sollen sich gegen das Böse entschieden haben, gerade auch solche, in denen sich „der Begriff des menschlichen Geistes nach seinen Grundrichtungen realisirt." Aber die empirische Leiblichkeit mit ihrer Materialität, das *σῶμα χοϊκὸν* ist (503—507.) nicht ein Gefängniß für den Geist, sondern als die Naturbasis nothwendig zu unsrem Wesen gehörig. Sollen wir nun auch den Engeln oder den guten zeitlosen Menschen

auch ein σῶμα χοϊκὸν zuschreiben, wenigstens für den Anfang? Das kann freilich nicht seyn, denn der Anfang als eine Zeit ist durch die Zeitlosigkeit ausgeschlossen. Damit ist aber eben gesagt, daß das σῶμα χοϊκὸν als etwas in die Zeit Fallendes nur uns, die wir wirklich Menschen sind, angeht, die Andern aber sind dann eben deßwegen keine wirklichen Menschen, gehören auch nicht zu unserem Geschlechte, da die Zeitlichkeit zur Wahrheit unseres empirischen Wesens gehört. Die Gutgebliebenen sind also wesentlich von unserem Geschlechte geschieden, und was zu unserem Geschlechte gehört, das hat sich durch seine Freiheit Alles zum Bösen entschieden. Warum? Diese Frage führt uns geradezu auf den status integer des ganzen Problems zurück, wie es (S. 486.) beim Anfang des vierten Kapitels im vierten Buch durch die zwei widersprechenden Sätze ausgedrückt ist. Endlich aber, auch die überzeitliche Urthat zugegeben, gelten 4) für die Zeitlichkeit in gewisser Art doch wieder alle Einwendungen, welche Müller gegen die kantische Theorie von S. 106. an macht. Er setzt zwar — und dieß ist eine zweite Modification seiner Theorie — die Urthat nur als Entscheidung für die Möglichkeit des Bösen, nicht für das Böse selbst. Aber doch sagt er S. 534: „wegen der uranfänglichen Selbstverkehrung des Willens ist anzunehmen, daß alle Nachkommen Adams an seiner Stelle bei hinreichend starker Versuchung gesündigt haben würden, wie er." Das Böse ist somit jetzt jedenfalls nicht mehr bloß möglich, sondern in Adam ist es wirklich geworden — ja, nach den obigen Worten, in dem Menschengeschlecht auf Erden mußte es wirklich werden. Ist nun das, so läßt sich nicht einsehen, wo nach der Urthat noch eine Umkehr in der Zeit möglich seyn soll. Denn (S. 502.) „die Entwicklung kann ihr eignes Princip nicht aufheben, die Grundrichtung, die ihr durch dasselbe gege-

ben ist, nicht in die entgegengesetzte umwandeln, sondern alle ihre Bewegungen und Veränderungen aus ihr selbst geschehen in dieser Grundrichtung. Die Befreiung des Menschen ist nur dadurch möglich, — daß Gott sich seiner annimmt." Ist, was Müller an Kant tadelt, die Umkehr vom bösen Leben nach solcher unzeitlichen Entscheidung nicht doch abgeschnitten, ist nicht, was Müller (S. 7—49.) als nothwendig halten wollte, die formale Freiheit, hiemit doch wieder aufgehoben? —

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Sünden der Wiedergeborenen.

Von

C. Braune,

Pfarrer in Zwethau.

Die Sünden der Wiedergeborenen — ist ein Lehrsatz, bei dem entgegengesetzte Ansichten und Urtheile nicht etwa bloß innerhalb der Lehrbücher bis in die neueste Zeit sich herausstellen, sondern selbst innerhalb der symbolischen Bücher; das geschieht mit Beziehung auf die heilige Schrift. Dieser Streitpunkt betrifft aber auch das Individuellste im Leben des Christen. Darin liegt, daß diese Auseinandersetzung ein Recht hat, unter Voraussetzung des Begriffs der Sünde, der gegen Wider- oder Unchristliches vor Allem zu fixiren seyn würde, zunächst und zumeist den Begriff der Wiedergeburt in seinen einzelnen Momenten recht klar hinzustellen. Das ist ja offenbar, wenn der Begriff der Wiedergeburt so abgeschwächt und heruntergesetzt wird, daß dieselbe mit Erweckung oder auch der Bekehrung zusammenfiele, so muß es sich mit den Sünden der Wiedergeborenen anders verhalten, als wenn die Wiedergeburt im Begriffe so überschaut würde und

so überschwenglich gefaßt, daß sie wäre die Heiligung in ihrer möglichsten Vollendung innerhalb dieses Lebens.

1) Das Wort „Wiedergeburt" gibt uns die Schrift Matth. 19, 28. Tit. 3, 5. Sonst findet sich noch das Zeitwort *πάλιν γίνεσθαι* bei den LXX. Hiob 14, 14: ich harre täglich, dieweil ich streite, bis daß meine Veränderung komme (עַד־בּוֹא חֲלִיפָתִי). Die Uebersetzung meint die Fortsetzung des Lebens nach dem Tode, obgleich der Grundtext davon nichts sagt. Die LXX. haben das Zeitwort in einem Sinne gebraucht, der gänz und gäbe war. Hesychius sagt: *παλιγγενεσία τὸ ἐκ δευτέρου ἀναγεννηθῆναι ἢ ἀνακαινισθῆναι.* Von den Pythagoreern ist bekannt, daß sie das Wort *παλιγγενεσία* als Bezeichnung der Seelenwanderung gebrauchten, und die Stoiker nannten die Erneuerung der Erde im Frühlinge *τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων* (Marc. Ant. XI, 1). Cicero, so war das Wort geläufig, bezeichnet die Einsetzung in seine Würden nach dem Exile hanc *παλιγγενεσίαν* nostram (ad Att. 6, 6.), ohne hinzuzusetzen: ut ita dicam. Die Neuplatoniker wenden das Wort an, wo sie auf die Wiederbelebung thierischer Körper hinweisen (Longin. 3, 4: *ἐκ θανάτου παλιγγενεσία*). Josephus (Ant. II, 3, 9.) redet von der *παλιγγενεσία τῆς πατρίδος* nach dem Exile. Dazu füge ich noch, daß Olympiodor (bei Cousin, journal des savans, 1834. p. 488) sagt: *παλιγγενεσία τῆς γνώσεώς ἐστιν ἡ ἀνάμνησις.* Das Wort also ist bei den Griechen so häufig gebraucht und so frei angewendet, daß man über seine Grundbedeutung gar nicht zweifelhaft seyn kann. Es gibt das Wort eine Veränderung zum Besseren an, freilich innerhalb der sinnlichen Erscheinung. Nur beim Olympiodor ist es, freilich in bildlichem Ausdrucke, auf geistiges Leben ausgedehnt. Aber das beschränkt die Bedeutung des Wortes innerhalb der christlichen Sprachweise, die ja immer von der Denkweise und Denkungsart abhängig, ja sogar bedingt ist, durchaus nicht. Es kann

der außerbiblische Sprachgebrauch nur als Vorrathskammer angesehen werden, aus welcher der göttliche Geist, der in der hellenischen Bildung innerhalb des römischen Reiches durchbrach, die Gefäße entlehnte, in welchen er seine Anschauungen darreichte. Maaßstab für den Inhalt, die Bedeutung irgend eines Wortes innerhalb der heiligen Schrift ist nur der biblische, näher der neutestamentliche Sprachgebrauch, der nur in äußerer, nicht in der inneren Anknüpfung an den außerbiblischen zu begreifen ist. Das springt in die Augen, wenn man Wörter, wie σάρξ, πνεῦμα, ζωή, θάνατος und dergl. ihrem biblischen Gehalte nach vergleicht mit dem Inhalte, den sie außer der biblischen und von dieser unabhängigen Denk- und Sprechweise haben. Die Macht des Geistes Christi erweist sich auch hierin, daß er in die Wörter der vorkommenden und schon vernommenen griechischen Sprache seine, die Welt verändernden Gedanken ergießen konnte; es ist das die Herrlichkeit seines Geistes, die auch hier, wie sie in Kana Wasser in Wein, ein Altes, Natürliches in ein Neues, Geistliches verwandelte. Die neutestamentliche Sprache ist eine wahre Palingenesie der hellenischen.

Darum hat man sich zur Begriffsbestimmung der Wiedergeburt auf das N. T. zu beschränken. Bei Matthäus ist es Palingenesie des Makrokosmus, beim Paulus des Mikrokosmus. Es redet ja das N. T. wie von einem neuen Himmel und neuer Erde, so auch von einem neuen Menschen. Warum aber ist nicht vielmehr ἀναγέννησις statt παλιγγενεσία genommen worden? Jenes Wort deutet auf die Zeugung, dieses auf die Geburt; jenes Wort hebt also die Vorbereitung und Voraussetzung der Veränderung, die dieses bezeichnet, hervor, und hat noch gar keine Beziehung auf das Eingreifen der Veränderung in das Ganze der Persönlichkeit und die Gestaltung ihrer Verhältnisse, wie es in dem Worte παλιγγενεσία geschieht. Wie aber mag denn ein

und dasselbe Wort einmal auf das Universum, das andere Mal auf das Individuum bezogen werden können, und noch dazu in demselben Sinne? Die Stelle Röm. 8., wo von der seufzenden Creatur gehandelt ist, gibt einen Aufschluß, und dann liegt es in der Tendenz des Christenthums, den Einzelnen nur im Ganzen an- und aufzufassen. — Vom Erlöser selbst ist Joh. 3. die Wiedergeburt dem Sinne nach genau genug bestimmt, so genau, daß man das Wort nicht als eine *nur* bildliche Bezeichnung, die durch einen eigentlichen Ausdruck vertreten werden müßte, anzusehen hat. Wenn daher Paulus in der zweiten Stelle Wiedergeburt *und* Erneuerung verbindet, so soll das zweite gewiß nicht nur der eigentliche Ausdruck des ersteren als des bildlichen seyn; *καὶ* ist also nicht erplicativ zu fassen. In dieser Verbindung ist gerade ein Fortschritt von dem einen zu dem anderen Momente des Begriffs, also gerade ein Unterschied zwischen beiden Ausdrücken gegeben. Aber welcher? Wiedergeburt ist wie jede Geburt ein Uebergang und zwar aus einem unselbständigen, niederen, beschränkten Lebenskreise in einen freieren, höheren, weiteren; ein Uebergang, den man mehr erfährt, als ausführt. Die Wiedergeburt führt also in einen neuen Lebenskreis, der seine angemessene Lebensweise hat. Diese ist aber nun nicht etwa nur äußerlich und graduell, sondern innerlich und specifisch eine andere geworden, sie ist nicht eine Reparatur, keine Verkleidung, auch nicht bloß eine Verbesserung, sondern eine völlige Erneuerung, da des Geistes Richtung und Haltung, seine Nahrung und seine Gründe von allen den im vorigen Leben nach väterlicher Weise ganz anders geworden sind. Das Lebensprincip ist nicht mehr die Welt, sondern Gott ist es geworden. Nicht Verbesserung, sondern Veränderung ist die Erneuerung der Wiedergeburt. Palingenesie weist also auf die *Form* der Erneuerung, Erneuerung aber auf die *Aufgabe* oder *Tendenz* der Wiedergeburt. Ganz natürlich führt

aber das Hauptwort auf das Zeitwort, die Stelle bei Paulus auf des Erlösers Wort Joh. 3, V. 5. zurück. ἄνωθεν ist durchaus von oben her zu fassen; das verlangt der Ausdruck in dem anderen Verse: ἐκ πνεύματος, der als Erklärung sich gibt, der gemäß Johannes in seinem ersten Briefe (3, 9.) des Meisters Wort durch ἐκ θεοῦ bestimmt. Daraus ergibt sich als drittes Moment des Begriffes der Wiedergeburt die Kraft, durch welche sie vollzogen wird. Darauf weist auch, wenn man der Erneuerung nachgeht und auf des Paulus Wort trifft: ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur. Abgesehen von dem ἐν Χριστῷ εἶναι, ist ja eine καινὴ κτίσις nur möglich durch Gottes Kraft. Natürlich, der Mensch erzeugt und gebiert sich nicht selbst, eben so wenig als er sich selber schaffen kann. Das drängt aber auf ein Viertes. Denn obwohl der Mensch ohne seinen Willen hat von Gott geschaffen oder geboren werden können, so kann doch Gott ihn ohne oder gar wider seinen Willen nicht erlösen. Es muß also eine Vermittelung der Wiedergeburt gedacht werden, welche eben so geschickt ist, die Kraft Gottes auf den zu erneuernden Menschen wirken zu lassen, als sie abgewiesen werden kann. Am natürlichsten wäre es innerhalb der Schrift und für unsere Auseinandersetzung am bequemsten, wenn gleich der Glaube ausdrücklich als diese Vermittelung bezeichnet wäre. Das thut aber nun so offenbar keine Stelle. Doch weist der Erlöser selbst (Joh. 3.) auf eine Vermittelung der durch Gottes Kraft zu vollziehenden Wiedergeburt, indem er ἐξ ὕδατος mit ἐκ πνεύματος verbindet. Man kann um so weniger abgehalten werden, an die Taufe zu denken, je klarer Paulus mit seinem λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως darauf sich bezieht. Eben so stark dringt 1 Petr. 1, 23. darauf, da die Christen wiedergeboren genannt werden, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Worte Gottes, das

da ewiglich bleibet. In der Taufe tritt ja das Wort zum Wasser, schwebt gleichsam über demselben, es zu heiligen. Das Wasser deutet darauf, der Mensch solle sacer, das Wort darauf, er solle sanctus werden. Das im Menschen lebendig gewordene Wort ist der lebendige Glaube, welcher nur innerhalb der Kirche sicher und kräftig gedeiht, mit dem Worte und Sacramente zugleich. Dieses, das Sacrament, verbindet mittelst des Wortes mit dem Erlöser, bildet eine Lebensgemeinschaft mit ihm und diese ist der Ausdruck des Glaubens, dessen Wesen Aneignung ist. Der Glaube also muß gelten als die Vermittelung der Geburt des natürlichen Menschen aus Gott.

Die Wiedergeburt ist nun der Wendepunkt im Leben des Christen — denn die Geburt setzt die Zeugung voraus — in welchem er der sinnlichen Beschränktheit, der ohnmächtigen Vergänglichkeit, der sündlichen Weltlichkeit, worin er als natürlicher Mensch gefangen war, woran er aber schon Unlust zu fühlen begann, als werdender Christ, entschieden absagt und eben so entschieden der Freiheit des Geistes, der Macht der Ewigkeit und der Heiligkeit Gottes sich zuwendet; sie ist also ein Ereigniß, das zu Stande kommt, in dem Gott, das Urbild, in Christo, seinem Ebenbilde, den Menschengeist, das Abbild, anleuchtet und dieser in diesem Lichte sich erhebt zu einem neuen Leben vor Gott und in Gott. Die Wiedergeburt umfaßt also Alles, was den Act vollendet, der in der Bekehrung vorbereitet, in der Heiligung aufgenommen wird. Der Wiedergeborene ist nun nicht der in der Wiedergeburt sich befindende; ist doch der geborene Mensch auch nicht der in der Geburt sich Befindende, sondern der in dem Leben sich befindet. Der Wiedergeborene ist also der in der Heiligung sich Befindende. Daher hat Schleiermacher in seiner Glaubenslehre mit vollem Rechte von den Sünden der Wiedergeborenen unter dem Lehrstücke der Heiligung gehandelt. Nur das bleibt bei dem Wie-

dergeborenen als unbestimmt festzuhalten, wie weit er im Gebiete der Heiligung vorgedrungen ist.

2) Um aber das Gebiet des Begriffes Wiedergeburt gehörig überschauen und nach der gegebenen Description ein einfache Definition geben zu können, muß man auf seine Verwandten und Untergebenen innerhalb des N. T. das Augenmerk richten. So wird sich dann auch am deutlichsten nachweisen lassen, was innerhalb des Gebietes der Wiedergeburt und im Selbstbewußtseyn des Wiedergeborenen vorkommt und vorkommen kann. Hierher gehören die folgenden Begriffe des N. T. und christlichen Lebens: *ἐπιστροφή*, *μετάνοια*, *ἁγιασμός*, *ζωή*, *δικαίωσις*, *καταλλαγή*, *υἱοθεσία*, *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ* und *κ. τοῦ πνεύματος*, auch *κλῆσις*, *φωτισμός*, *περιτομὴ τῆς καρδίας*.

Diese Begriffe sind nun in Beziehung mit dem Begriffe der Wiedergeburt zu setzen und haben danach ihre Stelle einzunehmen.

Was vom hebräischen Standpunkte aus *ἐπιστροφή*, conversio, das heißt vom hellenischen aus *μετάνοια*, resipiscentia, sapientia post factum. Die *μετάνοια*, jüdisch beschrieben, ist die *περιτομὴ τῆς καρδίας*. Jene, *ἐπιστροφή*, bezeichnet die Veränderung des bisherigen Lebens in Folge eines erkannten und anerkannten Gutes, das als Ziel, dem wir nachstreben, vorgehalten wird. Das Leben ist der Wandel; da ist das Leben in seiner Aeußerlichkeit gefaßt. Die *μετάνοια* bezeichnet diese Veränderung innerhalb des Selbstbewußtseyns in Folge reinerer Erkenntniß; da ist das Leben die Gesinnung, also in seiner Innerlichkeit gefaßt. Beide Begriffe ordnen sich mit innerer Nothwendigkeit unter, finden in ihr erst ihre völlige Reinheit und Kräftigkeit, sind also als Voraussetzungen derselben anzusehen. Calvin sagt daher (inst. III, 3, 9.): uno verbo poenitentiam interpretor regenerationem, nicht recht; es ist das eine Vermischung, die in der kurz zuvor gegebenen Definition der poenitentia (*μετάνοια*) recht klar hervor-

tritt: est vera ad Deum vitae nostrae conversio, a sincero serioque timore profecta, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet; da meint man doch vielmehr die Erklärung der Wiedergeburt zu haben, welche nach der Vergangenheit hin mortificatio, nach Gegenwart und Zukunft vivificatio ist. Die solida declaratio (III, 16 ff.) wehrt mit Gründlichkeit der Vermischung dieser verwandten Begriffe und gibt an, wie regeneratio nicht bloß pro sanctificatione et renovatione genommen, sondern auch mit conversio verwechselt werde. Hatte ja doch schon die Apologie (V, 44. 46.) conversio und poenitentia, conversio und renovatio mit seu verbunden. Hier gilt gewiß eben so sehr, was Calvin in Bezug auf spes und fides sagt: quanquam perpetuo inter se vinculo cohaerent, magis tamen coniungi volunt, quam confundi (inst. III, 3, 5.).

Dieser Ausspruch Calvin's ist festzuhalten, wenn wir nun an die δικαίωσις, iustificatio, herantreten. Denn in der Apologie (II, 72) heißt es: iustificari significat ex iniustis iustos effici seu regenerari. Die Rechtfertigung bezeichnet doch nur ein Verhältniß des Gläubigen zu Gott, und zwar innerhalb des Urtheils in Gott. Das ist das Gepräge des Bildes, aber das Gepräge der Währung ist die καταλλαγή, die eben auch das Verhältniß des Gläubigen zu Gott bezeichnet, aber innerhalb des Selbstbewußtseyns in den Versöhnten. Die Wiedergeburt weist auf die neue Lebensform, die in unmittelbarer Folge jenes Verhältnisses eingetreten ist. Darum muß man Schleiermacher beistimmen, der als die zwei Hauptstücke der Aneignung des Heiles in Christo die Wiedergeburt und Heiligung setzt. Jene benennt den Wendepunkt, in welchem die Stetigkeit des Alten aufhört und die des Neuen zu werden beginnt, diese aber das Wachsthum der Stetigkeit des Neuen. Da ordnen sich als wirkliche und natürliche Stufen des christlichen Lebens die Buße, mit

der Reue und Sinnesänderung, und der Glaube der Bekehrung unter, und diese mit der gleichzeitigen Rechtfertigung bildet das Gesammtgebiet der Wiedergeburt. Der Wiedergeborene hat seinen Sinn geändert, ist bekehrt, gerechtfertigt und versöhnt; das, muß man sagen, sind die Vorstufen oder Vorbereitungen der sich vollziehenden Wiedergeburt.

Die υἱοθεσία ist ein Zustand, in den das Verhältniß des Gerechtfertigten zu Gott, wie es die Wiedergeburt, die Geburt aus Gott, gestaltet hat, versetzt; der aus Gott Geborene ist Gottes Kind. Zunächst freilich heißen wir nur Gottes Kinder. Aber die Realität dieses Zustandes drückt die κοινωνία τοῦ Χριστοῦ und τοῦ πνεύματος aus. Der Geist macht, daß wir rufen: lieber Vater! denn der Sohn Gottes lebt in uns. Diese Lebensgemeinschaft, die innere Seite jenes Kindesverhältnisses als eines Standes, ist die Erfüllung der Kindschaft, und darum Fundament, Spitze oder Kern des Glaubens zu nennen. Denn führt der Glaube in die Gemeinschaft mit dem Erlöser, so führt er in die Gemeinschaft mit seiner Vollkommenheit und mit seiner Seligkeit. Davon muß der Wiedergeborene doch einzelne Erfahrungen haben; zu einem ununterbrochenen Zusammenhange ist es noch nicht gekommen, aber er findet sich doch mehr oder weniger dem sich annähernd.

Nun ist es der ἁγιασμός, der den Fortschritt vom Uebergange an bezeichnet. Die Heiligung betrifft Gemüth mit dem Willen und dessen Aeußerung in dem Leben. In Bezug auf die Erkenntniß ist es φωτισμός. Wie sich vor der Wiedergeburt ἐπιστροφή und μετάνοια zu einander verhalten, so nach derselben ἁγιασμὸς und φωτισμός, so daß die ἐπιστροφή durch die Wiedergeburt zum ἁγιασμὸς und μετάνοια ebenso zum φωτισμὸς sich vollendet. Die ζωή ist das in der Wiedergeburt und Heiligung zu gewinnende Leben; es ist Ziel und Weg in

Einem; auf der gewonnenen, erlangten ζωή, mit ihr schreitet der Christ weiter zu ihr, in sie. Darum hat Christus, der die ζωή ist, auch von sich sagen können, daß er sey Weg, Wahrheit und Leben. Das ist aber interessant, daß das bei Johannes und Paulus so häufige ζῆν in der prägnanten Bedeutung meist mit den Begriffen: wiedergeboren und geheiligt werden, sich zusammenlegen läßt, und zwar so, daß im ζῆν auf die dritte Geburt im Tode hingewiesen wird, als auf das Ereigniß, das erst in das völlig freie göttliche Leben einführt.

Der erste Anfang ist die κλῆσις, vocatio. In ihr liegt ein Zwiefaches: die Thätigkeit Gottes und die Empfänglichkeit des Menschen. Wie dieses Doppelte im Anfange liegt, so ist es auch das, was im Fortgange auch immer wieder kommt, bis zu dem seligen Ende, wo der empfängliche Geist des Menschen als nicht zu scheiden vom erlösenden Geiste Christi gedacht werden muß.

3) Noch einmal wollen wir die bestimmte Abgrenzung des Begriffes Wiedergeburt aussetzen. Denn es kann ihr nur Vorschub leisten, wenn wir nach dem biblischen erst noch den kirchlichen Standpunkt einnehmen und von da aus die ordo oder oeconomia salutis überschauen. Die Grundzüge dazu gaben die Reformatoren selbst und die Symbole. Freilich waren neben der vocatio ihre Cardinalbegriffe fides und iustificatio. Diese wurden vor Allem zergliedert neben dem der conversio. Hierin nun liegen die Stamina der erst später auf Veranlassung der Pietisten ausgebildeten Heilsordnung. Deren Bildner muß man protestantische Scholastiker nennen. Das verräth ihr Werk. Quenstedt, der am vollendetsten die protestantische Dogmatik in ihrem scholastischen Schematismus gibt, ordnet so: vocatio, regeneratio, conversio, iustificatio, poenitentia, unio mystica, sanctificatio. Da wird illuminatio, die bei Luther (cat. min. II, 6.) durch den Zusatz suis donis und die Stellung zwischen vocatio und sanctificatio

viel reicher und tiefer gefaßt war, vor conversio gesetzt, ohne der iustificatio zu gedenken; sie ist dadurch um ihre sittliche Macht gebracht und in einseitiger Beschränkung auf den Verstand gefaßt. Regeneratio und conversio, die durch jene als ihre Spitze vollendet wird und in die sanctificatio übergeht, kommt da vor iustificatio zu stehen, so daß auch nicht einmal der pelagianische Anstrich fehlt. Poenitentia ist nach der iustificatio gestellt, was ohne Verkennung der Momente des Begriffes Wiedergeburt gar nicht geschehen seyn kann. Ammon hat auf die Einfachheit der Reformatoren zurückgeführt; er setzt als Heilsordnung (summ. ed. IV. p. 265.): ut vocati credamus, credentes coram deo insontes et iusti habeamur, iusti autem declarati ad maiorem in dies vitae sanctitatem progrediamur. Die Berufung kommt an den, der außerhalb des Reiches Gottes steht; im Glauben folgt er dem Rufe, tritt mit der Rechtfertigung über die Grenze und die Heiligung ist sein Wandern innerhalb des göttlichen Reichsgebietes. Nur das ist auffällig, daß bei der ersten Station, wie sie bezeichnet ist, zunächst die göttliche Thätigkeit, bei der zweiten mit fides die menschliche, dann wieder mit iustificatio Gottes Urtheil und endlich mit der sanctificatio die durch Hülfe des göttlichen Geistes mögliche Thätigkeit des Menschen in dem bezeichnenden Ausdrucke hervorgehoben ist, also ein Wechsel herrscht, und ein Ueberspringen von Gott auf Mensch und von ihm wieder auf Gott. Soll die Heilsordnung bestimmt werden, so ist es nothwendig, sie entweder von der Thätigkeit Gottes oder von den Erfahrungen des Menschen aus zu bezeichnen. Darum kann man sicher mit Schleiermacher bei den zwei Stufen, der Wiedergeburt und Heiligung, wohl stehen bleiben, zumal die erste gegliedert ist in Bekehrung und Rechtfertigung, jene wieder in Buße und Glauben, und die Buße in Reue und Sinnesänderung. Ganz gut bildet die Rechtfertigung den Uebergang zur

Vollendung oder zum völligen Eintritte der Wiedergeburt. Dabei aber, daß der Glaube einen Fortschritt in der Entwickelung der Wiedergeburt, einen Entwickelungsknoten in dem Wachsthume des Gläubigen bilden soll, kann ich mich nicht zufrieden geben. Soll der Glaube der andere Theil der Bekehrung seyn nach und neben der Buße, so ist nichts dagegen zu sagen, sobald man mit Calvin (inst. III, 3, 5.) den Glauben so faßt, als sey seine summa, ut a nobis demigrantes ad deum convertamur. Jedoch gehört diese Beschreibung der erbaulichen Rede an, und man hat ihn vielmehr mit der Apologie, in Uebereinstimmung mit Calvin (ebend. 2, 8.), als notitia, assensus, fiducia zu fassen. Dann aber erkennt man ihn nicht sowohl als ein Moment einer Station in der Heilsordnung, als vielmehr als die Basis an, breit genug, das ganze Gebäude des Heils zu umfassen, aber auch tief genug, es zu tragen, bis es in der unio mystica und glorificatio sich vollendet. Der Ausdruck Basis, Fundament rechtfertigt sich durch die biblische Bezeichnung unserer Erlösung als einer Erbauung. Im Sinne sagt jener Ausdruck dasselbe, was die Concordienformel (S. 584.) in dem Satze ausspricht: confitemur solam fidem esse illud medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et ita in Christo iustitjam, quae coram iudicio dei consistere potest, apprehendimus. Der Glaube ist die Vermittelung des Geistes Christi und seines Heiles mit dem hülfsbedürftigen und des göttlichen Geistes empfänglichen Menschengeiste. Darin liegt nothwendig zweierlei, einmal, daß er eben Sache ist des ganzen Menschen nach seinem intellectuellen wie nach seinem sittlichen Vermögen, und sodann, so sehr er auch Sache des Menschengeistes ist, doch in sich haben muß als das Wesentliche die Beziehung auf das Göttliche. Ohne jenes aber entbehrte er der aneignenden Kraft in Bezug auf die Erlösung, die weder bloß eine intellectuelle, noch eine bloß sittliche ist; wäre aber das

Andere nicht, so fehlte der jeder Verbindung zum Grunde liegende innere Zug. Ist aber der Glaube wesentlich eine Beziehung auf das Göttliche, das doch das recht eigentlich Lebendige ist, so muß man auch sagen, daß der Glaube eben so sehr Gottes, als des Menschen Werk ist, da Gott nicht ergriffen, ihm nicht genaht werden kann, wenn er nicht ergreift und sich naht. Das stellt den Glauben als die Vermittelung zwischen Gott und Menschen fest. Das ist die Form seines Wesens. Das Wesen des Glaubens aber ist Zuversicht (Hebr. 11, 1.), nicht Ueberzeugung, die nur innerhalb der Erkenntniß liegt, sondern eine gewisse Zuversicht, eine zweifellose, verwegene Gewißheit innerhalb des Selbstbewußtseyns, das von seiner Nichtigkeit und Beschränktheit weiß, auf Grund der Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes, zu dessen Bilde des Menschen Geist geschaffen ist. Der Glaube ist also völlige Gewißheit des persönlichen Geistes im Menschen von dem Unendlichen, von Gott; der Gläubige ist der zu Gott erhobene und mit Gott erfüllte Mensch. Vollkommen ist Gott, aber nicht die Erkenntniß und Erfassung Gottes im Menschen. Darin liegt die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Vervollkommnung des Glaubens. Und diese Vervollkommnung liegt nicht sowohl in der Verstärkung der Gewißheit des Glaubens, der ja völlige Gewißheit ist, als vielmehr einmal in der Sicherung der ununterbrochenen Stetigkeit innerhalb des den Störungen und Strömungen des Lebens unterworfenen Selbstbewußtseyns, und zweitens in der Bewirkung immer größerer Reinheit und Wirksamkeit des Gottesbewußtseyns. Darin besteht das Wachsthum des Glaubens, der, obwohl von Anfang an Glaube an das Göttliche, doch noch nicht Glaube an Gott in Christo ist. So ist der Glaube bleibende Basis für Aneignung des Heils und wird es immer mehr.

Der Blick in den Gang der Heilsordnung weist uns die Wirklichkeit dieser Wahrheit. Der Mensch ist zuerst der Berufene, mag der Ruf so oder anders an ihn kommen. Der Ruf kommt von Gott, dessen Worte eben so sehr Thaten sind, als seine Thaten Worte werden — für den Gläubigen, der in seinem Glauben die sich Gott öffnende Empfänglichkeit hat. Dieser Glaube ist bei aller Gewißheit noch unbestimmt in seinem Gehalte. Von dieser Unbestimmtheit löst ihn die Annahme des Rufes. In dieser Annahme nimmt er etwas Bestimmtes an, das er auf sich wirken läßt. Die Werke der Schöpfung können ihm ein Ruf werden, und das Göttliche gilt ihm nun als Schöpfer; oder das Gewissen vernimmt den Ruf, und das Göttliche wird nun als Gesetzgeber gefühlt; oder aus der Geschichte ertönt der Ruf und das Göttliche wird erfaßt als der Herr; oder aus der heiligen Schrift redet Gott zu dem Menschen, und das Göttliche tritt als heiliger, erziehender Vater zu ihm. Ueberwiegt hier im Glauben zunächst das Moment, das in der Kirchenlehre notitia bezeichnet ist, so ist doch eben, weil diese notitia nur ein Moment des gewissen Glaubens ist, eine sittliche Bewegung dabei, wie sie ein assensus und durch ihn als Uebergang auch fiducia ist. Und das um so mehr, da der ganze Mensch, der denken wollende und das Wollen denkende Geist, der Geist des das Denken und Wollen verbindenden Gemüthes, im Glauben angeregt ist. Es kann nun der Mensch nicht anders, als eine Vergleichung seines Wandels mit dem Walten Gottes in der Natur und in der Geschichte, nach dem Gewissen, der Stimme, und nach der Schrift, dem Worte Gottes, anzustellen. Die Genauigkeit dieses Vergleiches ist abhängig von dem durch die Berufung mehr oder weniger bestimmten Glauben, von dem größeren oder geringeren Gewinn an Bestimmtheit in Folge des Rufes. Dieser Vergleich reflectirt auf das vergan-

gene Leben, auf das Ziel, das bisher verfolgt, auf die Thaten, die bisher vollbracht, auf die Motive, die bisher geleitet, auf den Zustand des Gemüthes, der sich bisher gebildet, auf den Charakter, der sich bisher entwickelt. Und je mehr das am deutlichsten redende Gotteswort in der Schrift, in dem lebendigen Worte, in Christus, Maß und Licht darreicht, desto deutlicher und bestimmter wird das Ergebniß. Wesentlich wird es darin bestehen, daß zu dem Beifalle an dem erkannten Gott Mißfallen an dem eigenen Wesen, wie es ist, tritt. Beides zusammen ist die Reue, und indem sie wahr und kräftig ist, muß sie ein Feuer seyn, das die auf einem guten Grunde aufgeschichteten Stoppeln, Heu und Holz verzehrt, und in die Sinnesänderung schlägt nothwendig die Reue um, indem sie auf das Vergangene sieht und aus der Gegenwart sich der bereuende Glaube nach dem Zukünftigen streckt. Beides, Reue und Sinnesänderung, machen die Buße aus. Durch die Buße wird der Glaube in seiner sittlichen Beziehung eben so sehr verstärkt, als er durch die Berufung in der intellectuellen Bestimmtheit gefördert war. So weit ist klar, daß der Glaube noch nicht der eigentlich christliche, der Glaube an Christum ist. Den sittlichen Proceß auch außerhalb des Christenthums vermittelt auch so der Glaube. Eben so klar ist aber auch, daß der Glaube in seiner Gewißheit von dem unendlich Göttlichen neben dem Drängen nach größerer Bestimmtheit, in Bezug auf den Gegenstand, zugleich das Drängen nach sittlich geheiligter und intellectuell erleuchteter Persönlichkeit hat. Darin liegt als ihm inhärirend die Beziehung auf solche Persönlichkeit. Diese ist uns gegeben in Christo, daher auch außerhalb der christlichen Gemeinschaft so viel Hinweise auf Christus, als Spuren des Glaubens sich finden. Auf die bezeichnete Persönlichkeit drängt nun der durch die Berufung und Buße in seiner Unbestimmtheit aufgehobene und zur Be-

stimmtheit weiter geführte Glaube, der eben wesentlich auf Bildung der wahren Persönlichkeit ausgeht, der Persönlichkeit, die vor Gott gefällig ist. Daher der Anschluß an Christus, das Ebenbild Gottes, den Menschen, wie er seyn soll, den Urmenschen, den Gottmenschen; das innigste Anschmiegen an Christus, der lebendigste Umgang und Verkehr mit ihm. Da wird die Gewißheit des Glaubens eine Gewißheit von Gott in Christo, und daß Gottes Wahrheit und Gnade in Christo offenbar geworden ist. So geht der Glaube mit dem, der ihn hat, in die Rechtfertigung und Versöhnung, und durch und mit diesen in die Wiedergeburt ein, mit der ein neues Leben beginnt, das sich in der Heiligung fortsetzt und vollendet. Der Glaube bleibt die Vermittelung; er vermittelt die Rechtfertigung und Versöhnung; er vermittelt die Wiedergeburt, er vermittelt die Heiligung. Eine Aenderung in seiner Gewißheit erfährt er nicht, aber wie sein Gegenstand bestimmter und näher erfaßt wird, so wird nun um der allgegenwärtigen Allmacht der Liebe des heiligen Gottes in Christo willen die Gewißheit des Glaubens im Menschen vor Unterbrechungen bewahrt und der den Glauben habende Geist vor Trübungen und Verstimmungen geschützt, so daß gleichmäßig mit dem Objecte das Subject des Glaubens völliger erfaßt wird. Darum kann man sagen, daß der Glaube selbst völliger wird, und daß er es nur wird durch die Stufen, auf die er erhebt, muß man dazu setzen. Darum ist der Glaube die Basis, nicht aber eine Stufe des Heils, obgleich sich nachweisen läßt, daß der durch die Buße gereinigte und die Rechtfertigung vermittelnde Glaube der eigentliche christliche, der seligmachende, der Glaube an Christus geworden seyn muß.

4) Nun läßt sich der Begriff der Wiedergeburt klar und scharf fassen. Sie ist der Act, den der Glaube an den Erlöser als unmittelbare Folge der Rechtfertigung

und Versöhnung vollzieht, also ein Act des rechtfertigenden Gottes und des versöhnten Menschen, ein Act, in welchem Christus entschieden Princip des neuen Lebens wird, — also das Princip der Sündlosigkeit ist im Wiedergeborenen. Durch die Wiedergeburt geht es ja zur Heiligung, so wie es aus der Rechtfertigung und der Versöhnung in die Wiedergeburt ging. Diese Stellung der Wiedergeburt macht die Stellung des Wiedergeborenen zur Sünde unzweifelhaft und weist darauf hin, daß ein sündloses, heiliges Princip in ihm mächtig und geschäftig geworden ist. Allein die Wiedergeburt ist keine neue Schöpfung. Die menschliche Natur bleibt, die bisherige Gestaltung des Lebens bleibt; wie die Bestimmtheit als Mensch, welche gar nicht weggeschafft wird und werden soll, so dauert auch die so und so gewordene Bestimmtheit des einzelnen Menschen; diese aber soll innerhalb jener eine andere, eine neue werden. Man kann mit Hinblick auf die Wiedergeburt die Berufung als Zeugung, die Bekehrung als die ersten Lebensregungen ansehen, so daß die Wiedergeburt die Vollendung des in Berufung und Bekehrung Vorbereiteten ist. Darum ist der Wiedergeborene den alten Menschen los geworden, aber nicht die menschliche Natur. Der alte Mensch ist wesentlich Bezeichnung des unter der Herrschaft der Sinnlichkeit und unter der Macht der Sünde Stehenden. Diese Herrschaft und Macht ist gebrochen, und aus der Knechtschaft der Sünde ist eine Feindschaft wider sie geworden durch die Wiedergeburt. Der Wiedergeborene, vorher Knecht der Sünde, seit der Berufung aber ein unwilliger Knecht, ist nun ein Diener der Gerechtigkeit geworden. Es tritt aber nicht der vollkommene Dienst der Gerechtigkeit ein; diese Vollkommenheit bewirkt erst der Fortschritt in der Heiligung. Der Dienst der Gerechtigkeit, intensiv noch nicht vollkommen, kann bei dem Wiedergeborenen aber auch noch nicht extensiv stetig, im ununterbrochenen Zu-

sammenhange seyn. Was jene Vollkommenheit noch zurückhält und diese Stetigkeit noch unterbricht, ist dasselbe, die Nachwirkung jener gebrochenen, unterbrochenen Knechtschaft der Sünde. Der Wiedergeborene sündigt also noch, aber im Dienste der Gerechtigkeit. Das gibt ein Zwiefaches, das festgehalten werden muß. Das Noch sündigen spricht aus, daß die früheren Sünden sich wiederholen, also neue Reihen von Sünden nicht entstehen, wiewohl die alte Sünde den Anfang in neuen Richtungen versucht, bei dem Heftigen im Zorne wider fehlende Brüder, beim Ehrgeizigen in geistlichem Hochmuthe, beim Trägen in Sicherheit; und daß es im Dienste der Gerechtigkeit geschieht, macht klar, daß der Wiedergeborene nicht als solcher, also nicht als Diener der Sünde die Sünde thut, sie also eigentlich nicht thun will, sobald er sie also gethan, sich schmerzlich berührt und erregt fühlen wird.

Daher sagt Johannes (1. Br. 3, 9.) mit Recht: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, — καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* Damit zu vergleichen ist, was Vers 6. gesagt ist: *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν, οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.* Aber Johannes gibt in beiden Versen die tiefere Einheit für seine Behauptungen, indem er das *μένειν ἐν αὐτῷ* als Bedingung setzt. So hat schon Christus gesagt (Joh. 15, 6.): *ἐὰν μή τις μείνῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω, ὡς τὸ κλῆμα, καὶ ἐξηράνθη καὶ συνάγουσιν αὐτὰ καὶ εἰς πῦρ βάλλουσι καὶ καίεται.* Johannes, der Apostel der Liebe, welche bleibt, wenn der Glaube im Schauen aufgeht und die Hoffnung zur Erfüllung wird, steht auf einem so hohen idealen Standpunkte für seine religiöse wie sittliche Weltanschauung, wie kein anderer Apostel. Und wie hier Aussprüche vorliegen, welche die Höhe seines idealen religiösen Standpunktes angeben, so haben wir ein Maß für die Höhe in Bezug auf seinen sittlichen Standpunkt in dem, daß

er sagt: Wer seinen Bruder haßt, der ist ein Todtschläger. Und doch zieht er das „Bleiben in Christo" als Bedingung herein, so daß man die Wahrheit der Idee, welche er gibt, durchaus nicht als im Widerspruche mit der Wirklichkeit des Lebens sehen kann.

Ganz anders tritt die Meinung der Wiedertäuferischen auf, welche auch behaupten, daß die Wiedergeborenen nicht zum Tode sündigen. Luther macht damit bekannt (Art. Schm. III., 42.); er führt ihre Meinung an: Alle, die einmal den heiligen Geist oder Vergebung der Sünden empfangen hätten und gläubig geworden wären, blieben doch, auch wenn sie sündigten, im Glauben und ihnen schade die Sünde nicht. Daher ihr Geschrei: thu, was du willst; glaube nur; es schadet nichts; der Glaube hebt alle Sünde auf. Solche nennt er sectarii und insani homines, die er zur Zeit des Bauernkriegs kennen gelernt habe. Die Concordienformel nennt solche Behauptungen (sol. decl. IV, 31.) falsa et Epicurea opinio, ja pestilentissima persuasio. Hiermit ist ein Extrem gegeben, in dem Grundansicht ist, der Gläubige, der Wiedergeborene erhalte mit und in seinen Sünden doch das Heil und die Seligkeit. Diese extreme Behauptung ist wie jedes Extrem, ist wie bei der Pendelschwingung ein äußerstes, von dem ab- und zurückgegangen werden muß. Das geschieht ganz einfach durch die Formel, daß man sagt, der Wiedergeborene verliere Glauben, Rechtfertigung und Gnade nicht trotz der Sünde, zu der er ja immer die Vergebung durch Bußfertigkeit bringe.

Johannes faßt im Zustande des Wiedergeborenen die Macht des göttlichen Princips ins Auge, ohne das Verderbliche der Sünde zu übersehen; die Wiedertäufer aber übersehen es, da sie wonnetrunken sich im Anschauen der Herrlichkeit der Wiedergeburt verlieren. Der Apostel sieht die Sünde der Wiedergeborenen als im Abnehmen, im Verschwinden, und faßt seine Behauptung vom Stand-

punkte des Glaubens und des gewissen Sieges aus. Dazu hat er sein gutes Recht. Man faßt darum das Resultat bis hieher sicher und um so lieber mit Augustin und Calvin, als diese eben auf Gottes Wort sich, ihr Leben und ihre Lehre gründeten; der letztere sagt (inst. III, 3, 11.): Praestat hoc quidem deus, suos regenerando, ut peccati regnum in ipsis aboleatur; sed regnare tantum, non etiam habitare desinit.

So ist die Wiedergeburt, in Rücksicht auf das Verhältniß des Wiedergeborenen zur Sünde, der Uebergang von der Herrschaft der Sinnlichkeit und der Macht der Sünde in den Dienst der Gerechtigkeit mit völliger Entschiedenheit des Geistes, eben so klar in der Erkenntniß als fest in der Willensrichtung.

5) Wir mögen nun anknüpfen, wo wir wollen — an dem christlichen Idealismus des Johannes, oder an dem unsittlichen Fanatismus der Wiedertäufer, an den Aussprüchen der größten Theologen des Abendlandes oder an der Auseinandersetzung des Begriffes der Wiedergeburt, darüber ist kein Zweifel, daß Wiedergeborene noch sündigen. Das aber wird in Frage gestellt, ob sie durch ihre Sünde wieder aus der Gnade und Wahrheit der Wiedergeburt fallen können.

Worauf weist die Schrift? Genau genommen, gibt es mehr als eine Stelle, die entscheidende Antwort gibt. Im Briefe an die Hebräer ist einmal (10, 26.) die Rede von Solchen, welche ἑκουσίως ἁμαρτάνουσι, nachdem sie die Erkenntniß der Wahrheit empfangen hatten (μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀλ.). Sind die unter 1. und 2. gegebenen Stellungen und Auseinandersetzungen richtig, so ist hier von Wiedergeborenen die Rede. Auch auf das Gleichniß von dem Menschen, von dem der böse Geist ausgegangen ist, so daß er ein οἶκος σεσαρωμένος und κεκοσμημένος und σχολάζων (das ist: bereit, den heiligen Geist aufzunehmen, nicht aber, wie Luther übersetzt: mü-

ßig) genannt werden kann, kann man sich beziehen. Freilich in des Erlösers Bestimmungen liegt nicht die Bezeichnung der Wiedergeburt als vollzogen, nur als der vorbereiteten. Aber Petrus bestimmt seines Meisters Rede dahin (2. Br. 2, 20.), da er auf Grund dieses Gleichnisses, wie Bibel erklärend, von Solchen redet, die wohl *ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου* sind und zwar *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und doch wieder *ἐμπλακέντες τούτοις* werden, so daß sie besser *τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης* gar nicht kennen gelernt hätten. Hier nun abgesehen von der *ἐπίγνωσις*, deren Object freilich vom Petrus noch bestimmter angegeben ist, als im Hebräerbriefe, so daß man sieht, er meine dasselbe, was wir oben mit dem Principe des neuen Lebens von der Wiedergeburt an bezeichnet hatten, — so ist hier der Begriff *δικαιοσύνη* wichtig, welche nur wirklich ist im Gerechtfertigten und Versöhnten, und von deren *ὁδὸς* nur die Rede seyn kann beim Wiedergeborenen.

Vor Allem wichtig und entscheidend ist Hebr. 6, 4—6. Da sind genannt *φωτισθέντες*, *γευσάμενοι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*, *μέτοχοι γενηθέντες πνεύματος ἁγίου*, *καλὸν γευσάμενοι θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*. Wenn hier nicht Wiedergeborene bezeichnet sind, so sind sie's nirgends. Und trotz aller Prädicate, die auf eine gesunde und gesegnete Wiedergeburt hindeuten, wird angenommen, daß jene doch nicht etwa nur *ἁμαρτάνοντες*, sondern *παραπεσόντες* werden k ö n n t e n.

Dazu nehme ich noch die Collectivstelle aus Paulus Briefen an den Timotheus: dessen *πίστις ἀνυπόκριτος* (II, 1, 5.) erfreut den Paulus; er nennt ihn sein *γνήσιον τέκνον ἐν πίστει* (I, 1, 2.) und erinnert ihn, *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ*, das in ihm sey (II, 1, 6.). Diese Gabe ist der heilige Geist. Timotheus gilt dem Paulus als Wiedergeborener, und dennoch bittet er denselben, des Zeugnisses von Jesus sich nicht zu schämen (II, 1, 8.) und

sich zu bewahren die Zulage durch den heiligen Geist, der in ihm wohne (ebend. 14.); er schreibt ihm, daß Viele abtreten würden vom Glauben (I, 4, 1.), und ermahnt väterlich andringend, ja fest zu stehen.

Die Möglichkeit, daß der Wiedergeborene nicht allein sündige, sondern auch aus dem Gnadenstande herausfalle, ist innerhalb des neuen Testaments gesetzt. Wäre das nicht, so wäre es undenkbar, wie die Kirchenlehrer dazu gekommen wären, peccatum mortale auch in den renatis zu finden und die Sünde wider den heiligen Geist in homine adulto, regenito, satis illuminato (Quenstedt) zu setzen. Noch weniger aber wäre denkbar, daß die Kirche zwischen den Wieder- und noch nicht Wiedergeborenen in Bezug auf Sacrament, Wort und Gebet keine Unterschiede gesetzt haben sollte. Die Taufe ist Sacrament des Christwerdens, das Abendmahl das des Christbleibens. Wiedergeborene Christen, die zu jeder Sünde nothwendig, ebenweil sie Wiedergeborene sind, Buße und Vergebung bringen würden, könnten die vorbereitende Beichte nicht in demselben Sinne gebrauchen als Unwiedergeborene. Des Wortes der Schrift zur Abklärung, Verstärkung und Befestigung könnten sie eben so wenig in demselben Sinne als die noch nicht Wiedergeborenen bedürftig seyn, und mit der fünften, sechsten und siebenten Bitte würde es sich ebenso verhalten. Der Glaube würde ja bei ihnen als ein perpetuum mobile wirken und bei solcher Wirksamkeit müßte es ein anderes Bewußtseyn, ein anderes Verhältniß für die Wiedergeborenen geben, als die Kirche mit ihren Institutionen voraussetzt. Schrift und Kirche setzen gleichmäßig die Möglichkeit nicht bloß der Sünde, sondern auch der Todsünde der Wiedergeborenen, oder es wird nicht bloß der Kampf wider die mehr und mehr verschwindende Sünde in dem Wiedergeborenen angenommen, sondern auch die Möglichkeit der Niederlage. Diese Möglichkeit aber wird von Einigen

für eine Unmöglichkeit bei dem wahrhaft Wiedergeborenen oder als Beweis einer Täuschung in Bezug auf die Wiedergeburt festgehalten.

Worin soll das liegen, daß die Sünde der Wiedergeborenen nicht von der Art seyn oder werden könne, so daß die Wiedergeburt wieder aufgehoben sey? In dem Wiedergeborenen oder in der Sünde? Ist der letzte Grund davon, daß der Wiedergeborene durch seine Sünde den Gnadenstand verliert, in der Sünde zu suchen, so hat man nachzusehen, wie sich die Sünde, die äußerlich oder innerlich als That hierbei zu fassen ist, zu dem verhält, der sie thut; denn auch als Zustand ist sie, sofern sie nicht völlig überwunden, noch nicht todt, also lebendig ist, nicht ohne durchbrechende Thätigkeit zu begreifen. Daher der Protestantismus dem Katholicismus gegenüber, der bestimmte Sünden als Todsünden namhaft macht, erklärt, solches nicht zu vermögen, und er kann den Anklagen, als sey das Beweis seiner Unsittlichkeit, ruhig entgegnen, daß darin vielmehr seine sittliche Strenge, die Strenge innerer Sittlichkeit sich beweise, da ja sogar Unwahrheit, ganz abgesehen von der Form, in welcher sie auftritt, Todsünde seyn kann. Auf das bessere Wissen und Gewissen kommt es an, gegen welches mit Bewußtseyn gehandelt wird. Daher kommt man, das Gebiet der Sünde angesehen, auf die Behauptung von der Gleichheit der Sünde. Und wie das Wort wahr ist: was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde, so ist wahr auch, daß die Sünde nicht aus dem Glauben kommen könne. Die Sünde ist als nicht aus dem Glauben, also auch wider den Glauben zu fassen. Denn wie der Glaube eine Sünde überwindende Macht ist, so ist die Sünde eine den Glauben hindernde, vertilgende Gewalt. Steht nun das fest, daß Wiedergeborene noch sündigen, so wird, da in ihnen der Glaube an Christus, das Prinzip der Sündlosigkeit, lebendig geworden ist, angenommen, daß

noch etwas in ihnen sey, das nicht Glaube ist, vom Glauben noch nicht ergriffen und überwunden ist. So viel dem Glauben noch entgegensteht, so viel fehlt ihm noch. Der Kampf des Glaubens mit der Sünde ist also im Wiedergeborenen gesetzt, und mit dem Kampfe auch die Möglichkeit der Niederlage. Die einzelne Sünde ist nur die Erscheinung der Sündhaftigkeit, und es heißt nicht, daß sie uns, sondern daß wir ihr absterben sollen. Dasselbe Ich, das den Glauben des Wiedergeborenen hat, hat auch das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit und thut die Sünde. Die Wahrscheinlichkeit des Sieges mag auf das Höchste gespannt werden, aber mit dem Kampfe ist immer noch die Möglichkeit der Niederlage gesetzt. Wie eben in Bezug auf Sünde die katholische Unterscheidung abgewiesen werden mußte, so gilt es auch, die katholische Fassung des Begriffes Wiedergeburt zu verwerfen. Die Katholiken sehen die Wiedergeburt als eine übernatürliche Eingießung der göttlichen Gerechtigkeit an. Es heißt (concil. Trid. sess. VI. cap. 7.): Iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum: unde homo ex iniusto fit iustus etc. Die einzige formale Ursache ist iustitia dei, qua nos iustos facit, qua — vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes. Mit ihnen stimmen hierin Quäker und Mennoniten überein. So aber wird die heilige Schrift, und das Leben wie das Selbstbewußtseyn der Wiedergeborenen Lügen gestraft. Es ist keine rhetorische Exaggeration, wenn Augustin dem Hieronymus schreibt (opp. II, 165.): quis denique amicus non formidetur quasi futurus inimicus, si potuit inter Hieronymum et Rufinum hoc quod plangimus exoriri? O misera et miseranda conditio! O infida in voluntatibus amicorum scientia praesentium, ubi nulla est praescientia futurorum! Sed quid hoc alteri de altero gemendum putem, quando nec ipse quidem sibi homo

notus est in posterum? Novit enim utcunque, vix forte, nunc qualis sit; qualis autem postea futurus sit, ignorat. Neben der Gewißheit, mit Gott versöhnt, vor ihm gerechtfertigt zu seyn, ist ab und zu Sorge um das Heil, Furcht vor der Sünde, Ungewißheit und Schwanken. Und wie ist's denn, wenn die Wiedergebornen zu ihren Sünden die Vergebung bringen? Doch nicht ohne den Schmerz der Reue, in dem doch die Gewißheit der Vergebung noch nicht sofort mit enthalten seyn kann, der sich nur in diese verliert durch die Vermittelung des Erlösers und seines Wortes; denn hier ist Ende des Gesetzes und der Drohung und Grund des Evangeliums und der Verheißung. Ist die Reue wahr, dann ist aber auch das Gefühl der Unwürdigkeit dabei, und es ist im Wiedergebornen gleichsam ein Schrei, wie bei jenem Gläubigen: Herr, ich bin wiedergeboren, hilf mir zur Wiedergeburt! Er fühlt, wie die Sünde, die gleichsam den Einschlag des das neue Leben webenden Glaubens bilden möchte, manchen Faden zerreißt, der ins ewige Leben reicht. Sollte denn aber das decretum iustificationis in deo mutabile seyn? Wie Gott die Wiedergeburt voraussieht, so auch den Verlust und die Erneuerung, wie's kommt. Die Wahrheit der Idee kommt doch in der Wirklichkeit nur in Bruchtheilen vor, und mit der Wirklichkeit des Menschen, wie er ist, und der Macht des Bösen muß man es eben so genau nehmen, als man sich hüten muß, die Kraft Gottes und Macht Christi in dem Wiedergeborenen unter den Begriff eines perpetuum mobile zu stellen, das immer noch nicht realisirt ist.

Als Resultat möchte ich wohl in Schleiermacher's Formel (der christl. Glaube §. 111.): die Sünden derer im Stande der Heiligung bringen ihre Vergebung immer schon mit sich und vermögen nicht die göttliche Gnade der Wiedergeburt aufzuheben, weil sie schon immer be-

kämpft werden — die Wahrheit der Idee finden, um der Wirklichkeit willen aber so sagen, daß bei aller Wahrscheinlichkeit des Sieges doch die Möglichkeit der Niederlage gesetzt werden muß, und die Sünden der Wiedergeborenen den Gnadenstand nicht aufheben, sofern sie sofort bekämpft werden.

2.

Die Parabel von den Arbeitern im Weinberge.

Matth. 20, 1—16.

Von

Johann Matthäus Rupprecht,

Pfarrer zu Krögelstein in Bayern.

Zu den schwierigsten Parabeln gehört unstreitig die Parabel von den Arbeitern im Weinberg, und es hat dieselbe sehr verschiedenartige Deutungen erfahren, ohne daß jedoch ein befriedigendes Resultat erzielt worden wäre. Möge die nachfolgende Betrachtung derselben als ein Versuch gelten, das Verständniß der Parabel seinem Ziele näher zu führen!

Es geht derselben das bekannte Gespräch Christi mit dem reichen Jüngling voraus, der sich am Ende traurig entfernte, weil er sich um seines Reichthums willen, der sein Herz gefesselt hatte, nicht zur Nachfolge Christi entschließen konnte, mit welcher die vollständigste Selbstverleugnung und Verzichtleistung auf alle irdischen Güter verbunden war. Diesem gegenüber richtete Petrus die

Frage an den Herrn: Siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt: was wird uns dafür? Die Antwort auf diese Frage findet sich Kap. 19, 28. in specieller Beziehung auf die Apostel, und V. 29. in Beziehung auf Alle, welche sich zur Selbstverleugnung und unbedingten Nachfolge Christi entschließen können. Die Jünger Christi waren aber damals noch in einem Zustande großer Unvollkommenheit und konnten sehr leicht in die Gefahr des Rück- und Abfalls kommen, wie sich davon ein Beispiel Joh. 6, 66—71. findet und wie Ischariot wirklich später von den Zwölfen ausschied, oder es konnte bei ihrer Nachfolge wenigstens noch etwas sehr Unreines mit unterlaufen, wie die gleich (V. 20 ff.) folgende Unterredung mit den Kindern Zebedäi, sowie manche andere Stelle beweist, aus der hervorgeht, daß selbst die Apostel immer an irdische Herrlichkeit dachten, und wie endlich auch jene Frage des Petrus nicht von Selbstgefälligkeit und Eigennutz frei gewesen zu seyn scheint. Daher setzte Christus seiner Antwort die warnenden Worte bei: πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι, καὶ ἔσχατοι πρῶτοι. Was wollen diese Worte sagen? Es besteht eine Ansicht, nach welcher πολλοὶ die Bedeutung von „Alle" haben soll, und dieß wird damit gerechtfertigt, daß der Gegensatz V. 30. schon allgemein heiße: Und die Letzten werden die Ersten seyn; daß V. 16. auch der V. 30. scheinbar beschränkend ausgedrückte Satz allgemein gefaßt werde; daß im Gleichniß auch alle Ersten die Letzten werden; daß nach Wahl πολλοὶ auch Alle heiße, wie Matth. 20, 28. 26, 28. Aber — um mit dem Letzten anzufangen — diese Auffassung von πολλοὶ ist keineswegs sprachlich zu rechtfertigen; denn nicht einmal οἱ πολλοὶ heißt Alle (vgl. Winer's Gr. 4. Aufl. S. 98.), geschweige das Wort ohne den Artikel. Auch an den bezeichneten Stellen behält es seine gewöhnliche Bedeutung

Viele, da sich dort keineswegs eine Andeutung findet, wie weit sich die Kraft des Erlösungstodes Christi erstrecken werde, und wollte man dieß angedeutet finden, so würde gerade an diesen Stellen dem Worte seine gewöhnliche Bedeutung zu vindiciren seyn, da ja keineswegs die versöhnende Kraft des Blutes Christi sich über Alle erstreckt, sondern nur über die Gläubigen (Joh. 3, 16. Gal. 2, 21.). Ebenso ist auch an unserer Stelle nicht von dem Quantum die Rede, sondern bloß der Gegensatz, der zwischen den vielen Berufenen und wenigen Auserwählten stattfindet, zu berücksichtigen. Was sodann die Parabel betrifft, so versteht sich von selbst, daß in derselben alle Ersten die Letzten werden, da ja nur ein Beispiel gegeben werden sollte, wie die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten werden können, also von einer Ausnahme in der Gleichnißerzählung gar nicht die Rede zu seyn braucht. Daher ist auch der Ausspruch V. 16. keineswegs dem Sinne, sondern nur den Worten nach von V. 30. verschieden, und ist eben so gestellt, weil er sich ganz eng an die Parabel anschließt, in welcher bloß von solchen Ersten die Rede ist, welche wirklich die Letzten wurden, und umgekehrt. Es kann also der Sinn von V. 16. nur der seyn: So kann und wird es geschehen, daß die Letzten, d. i. Solche, welche gegen Andere als die Letzten betrachtet werden müssen, Erste seyn werden, und umgekehrt. Was endlich den Gegensatz oder das zweite Glied in V. 30. betrifft, so ist klar, daß aus dem ersten Gliede πολλοί hinzugedacht werden muß, wie auch im Deutschen, wenn wir sagen: Viele Erste aber werden Letzte seyn, und Letzte Erste. Und dieß ist auch der einzig richtige Sinn dieser Worte, wie sich auch aus der Vergleichung dieses Ausspruchs bei Lukas (13, 30.) ergibt, eine Stelle, an welcher nach dem Conterte noch mehr als hier der Ausspruch im allgemeinen Sinne

zu erwarten wäre, und wo er dennoch in dieser Form steht: καὶ ἰδού, εἰσὶν ἔσχατοι, οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶ πρῶτοι, οἳ ἔσονται ἔσχατοι, denn wenn auch bei Lukas dieser Ausspruch bei anderer Gelegenheit gebraucht ist, so steht er doch in keinem andern Sinne, und dient daher sehr zur Erklärung des Sinnes, den diese Worte an unserer Stelle haben. Dieß wird auch klar, wenn wir die Beziehung dieser Worte an unserer Stelle ins Auge fassen. Es sind nämlich dieselben mit deutlicher Beziehung auf die Apostel gesprochen, welche als die Ersten in der Nachfolge Christi erscheinen, und somit als diejenigen, welche das erste Anrecht auf die ausgesprochenen Verheißungen hatten, und auf den Jüngling, der ja auch noch seine Liebe zum Reichthume verlieren und zur Theilnahme am Reiche Gottes geschickt werden konnte, so daß er dann, wenn dieß wirklich geschah, gegen die Apostel als Einer der ἔσχατοι angesehen werden mußte, während er bei der Ertheilung des Lohnes unter die πρῶτοι kommen konnte a). Paßt für diese Beziehung der Worte auch noch die Bedeutung Alle für πολλοί? Mit welchem Rechte man aber diese Hoffnung in Beziehung auf den

a) Wimmer in seiner trefflichen Abhandlung über Matth. 19, 16—22. in den Stud. u. Krit. J. 1845 H. I. sagt hierüber: „Insofern aber der Vorschlag Jesu auch in den Charakterfehlern des Jünglings Grund und Halt fand, mußte er einen Stachel in der Seele desselben zurücklassen, durch den seine bisherige Selbstzufriedenheit zerstört und so die Möglichkeit einer künftigen Sinnesänderung vorbereitet ward, daher sich auch der Jüngling nicht, wie es sonst zu geschehen pflegt, wenn sich Jemand eben gegen die Mahnung des Guten für das Beharren in seinen Fehlern entschieden hat, in Erbitterung und Haß oder mit Spott und Hohn, sondern betrübt von Jesu entfernt, ein sichtliches Zeichen, daß mit der Verwerfung des Guten der Kampf in seinem Innern noch keineswegs geendigt war."

reichen Jüngling aussprechen darf, wie wenig er trotz seiner Liebe zum Reichthume dem Reiche Gottes ferne stand, das beweist seine sichtlich ernst und redlich gemeinte Frage; das beweist seine Traurigkeit, als er eine Bedingung hörte, deren Erfüllung zur Erreichung seines Wunsches ihm unmöglich schien; das liegt endlich in dem Ausdrucke: ἠγάπησεν αὐτόν, welchen wir von der Stimmung Jesu gegen diesen Jüngling in der Parallelstelle Mark. 10, 21. finden, so wie in den Worten: παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά (V. 26.) — πάντα, also auch die Herzen zu lenken, von den Banden, die sie gefangen halten, zu befreien und für das Himmelreich zu gewinnen.

An jene Worte der Warnung nun schließt sich deutlich die Parabel als Erläuterung an, wie aus dem γάρ V. 1. (vgl. über die Bedeutung desselben Winer's Gramm. 4. Aufl. §. 57, 4. S. 414. und S. 417.) und aus den Schlußworten V. 16. οὕτως — ἔσχατοι hervorgeht; und indem wir an die nähere Erklärung des Inhalts der Parabel im Einzelnen gehen, müssen wir uns das Recht vorbehalten, die parabolische Erzählung an und für sich ohne genaue Ausdeutung der einzelnen Züge zu betrachten, wie dieß auch bei andern Parabeln, z. B. bei der vom ungerechten Haushalter, nöthig ist.

Es wird uns ein Hausvater vorgestellt, welcher mit Tagesanbruch (ἅμα πρωΐ) ausging und um einen bestimmten Lohn Arbeiter in seinen Weinberg miethete. Später ging er wieder zu verschiedenen Tagesstunden aus, fand jedesmal Leute müßig stehen und schickte sie auch in seinen Weinberg, jedoch bloß mit dem Versprechen, ihnen zu geben, was recht sey; denn den ganzen Taglohn konnten sie ja nicht mehr erwarten, da sie nicht gleich am Morgen in die Arbeit eingetreten waren. Daß sie ohne Widerrede der Aufforderung folgten, beweist, daß es ihnen darum zu thun war, Arbeit zu bekommen

(ὅτι οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο) und daß sie dem Worte des Herrn trauten und erkannten, daß sie keinen Anspruch auf den Taglohn zu machen hätten. Als der Feierabend kam, befahl der Herr des Weinbergs, daß zuerst diejenigen ihren Lohn ausbezahlt erhielten, welche zuletzt in die Arbeit eingetreten waren, und ließ ihnen den ganzen Taglohn ausbezahlen. Da nun die Ersten an die Reihe kamen, welche den ganzen Tag gearbeitet, meinten sie, sie würden mehr empfangen, und murrten über den Hausherrn, da sie sahen, daß sie auch nicht mehr empfingen, als jene. Der Herr aber sagte ihnen, daß ihnen nicht Unrecht geschehe, da sie ja den ausgemachten Lohn erhielten; überdieß stehe es ihm ja frei, sein Eigenthum zu verschenken, wie er wolle, und er sey vielmehr für seine Güte zu preisen, als für ungerecht zu halten.

Der Hauptgedanke, der durch diese Parabel veranschaulicht werden soll, ist der, daß in Beziehung auf die Theilnahme an den Gütern und Segnungen des Himmelreichs vor Gott kein Verdienst gelte, sondern daß Alles, was an den Menschen geschieht, ein Werk der freien Gnade Gottes sey.

Es werden nämlich hier die Menschen nach ihrer Beziehung zum Reiche Gottes, und insofern sie für diesen ihren himmlischen Herrn thätig oder unthätig sind, dargestellt. Im erstern Falle heißen sie *ἐργάται ἐν τῷ ἀμπελῶνι*, im andern Falle *ἑστῶτες ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργοί*. Unter dem „Markte" ist demnach nicht die Welt zu verstehen, da auch die in weltlichen Dingen fleißigsten und eifrigsten unter diese Müßiggänger gehören können, sondern der Markt ist vielmehr nur im Allgemeinen Bezeichnung des Orts, wo die müßigen Leute herumstehen, und die Redensart *ἑστάναι ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούς* als Bezeichnung derer zu fassen, welche in Beziehung auf das Himmelreich noch nichts gethan

haben, noch von rein weltlichen Gesinnungen voll sind, noch für rein weltliche Zwecke leben, gegenüber den Arbeitern im Weinberg, d. i. denen, welche sich bereits dem Dienste Gottes ergeben haben, die eine göttliche Gesinnung in sich tragen und sich auch in den zeitlichen Berufsgeschäften durch dieselbe leiten lassen, also in dem Sinne sich dem Himmelreiche zugewendet haben, der sich in Stellen ausgedrückt findet, wie Matth. 6, 19—11. 33. Phil. 3, 20. 1 Thess. 5, 17.

Nun zeigt sich die Gnade schon in der Berufung zur Arbeit im Weinberg. Zwar ist hier von einem *μισθοῦσθαι* der ersten Arbeiter die Rede; aber dieß widerspricht dieser Annahme nicht. *Μισθοῦσθαι* heißt: um Lohn miethen oder pachten. Wie geschah das? Der Hausherr bot den Leuten, die er fand, Arbeit an, und versprach ihnen einen bestimmten Lohn dafür, welcher Antrag dann von denselben angenommen wurde (*συμφωνήσας κτλ.* V. 2.). Wir sehen so in diesem Ausdruck einen deutlichen Fingerzeig auf jene Frage des Petrus und deren Beantwortung K. 19, 27—29. Wir sagen nun zwar nicht: „die erstberufenen Arbeiter sind die Apostel", denn im strengsten Sinne wäre auf sie das *μισθώσασθαι* nicht anwendbar gewesen; aber wohl behaupten wir, daß, durch jene Frage veranlaßt, der Herr ein Gleichniß wählte, von dem die Apostel die Anwendung auf sich machen konnten; denn sie hatten ja auf die Frage: Was wird uns dafür? die Verheißung eines bestimmten Lohnes erhalten. Damit steht aber nicht in Widerspruch, wenn wir sagen, daß die Berufung der Apostel selbst ein Gnadenwerk war, denn es hatte ja auch die Verheißung des Lohnes keinen Grund in einem, wenn auch erst zu erwerbenden, Verdienste, wie der Ausgang der Parabel zeigt und wie — was wir gleich als weitere Anwendung des ἐξελθεῖν des Hausvaters angeben können — alle diejenigen bekennen, welche bis auf

den heutigen Tag wahre Glieder des Himmelreichs geworden sind, indem dieselben wohl wissen und zugeben, daß sie nur durch Gottes Gnade geworden sind, was sie sind (1 Kor. 15, 10. Joh. 6, 44. 65. rc.); und daß ihnen Gott keinen Lohn schuldig ist, daß sie vielmehr nur ihrer ursprünglichen Bestimmung gemäß leben, wenn sie „Arbeiter im Weinberg" sind, und daß vielmehr sie solche Arbeit dem Herrn, ihrem Gott, schuldig sind. Dieß tritt besonders bei denen stark hervor, welche unter die später Berufenen gehören, denn Solche müssen es als eine besondere Gnade betrachten, daß sie nur noch gerufen wurden, und also noch einen Lohn erhalten sollen, den sie um so mehr der Gnade Gottes anheimstellen werden, je später sie in die Arbeit im Weinberg eingetreten sind, je länger sie als „Müßiggänger am Markte gestanden" hatten, je weniger sie also im Stande sind, sich ein Verdienst zuzumessen — *ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον, δώσω ὑμῖν* (V. 4.). Wer sind aber die später Berufenen? oder mit andern Worten: was haben wir unter der Berufung zu den verschiedenen Stunden zu verstehen?

Hier müssen wir uns gleich von vorn herein gegen jede Annahme alttestamentlicher Zeitperioden verwahren, da die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (V. 1.) im neuen Testamente nie und nirgends anders, als mit der Erscheinung Christi auf Erden beginnend gedacht wird, und alle Gleichnisse, welche sich auf dieselbe beziehen, von dem durch Christum gegründeten Reich Gottes, nicht von der Zeit der Vorbereitung auf dasselbe zu verstehen sind. Sollen aber bestimmte Zeitmomente für jede der genannten Tagesstunden angegeben werden, so wird eine solche Angabe, so lange wir bei der historischen Beziehung der Parabel bleiben, nicht möglich seyn, sondern wir werden vielmehr annehmen müssen, daß zwar diese Angabe bestimmter Stunden in der parabolischen Erzählung nothwendig sey, bei

der Anwendung aber nur im Allgemeinen auf die zwischen den Beginn der Arbeit (πρωΐ) und das Ende derselben oder den Eintritt der Lohnertheilung (ὀψίας γενομένης) fallende Zeit gedeutet werde, ohne daß gerade eine gewisse Anzahl und bestimmte Zeitmomente angenommen werden müßten, indem eben nur von solchen Menschen die Rede sey, welche nicht so frühzeitig als die Apostel, sondern erst später sich dem Reiche Gottes zuwandten oder zuwenden würden. Und daß dann auf Solche das Wort des Herrn: ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον, δώσω ὑμῖν — anzuwenden ist, kann bloß in dem Gegensatze zu jenem bestimmt ausgesprochenen Lohne (K. 19, 28.) seinen Grund haben.

Es fragt sich aber, ob man überhaupt diese historische Beziehung beibehalten dürfe. Thut man dieß nämlich, so entstehen Schwierigkeiten, deren Lösung nicht wohl möglich seyn möchte. Jedenfalls muß dann die Zeit, in der das V. 8 ff. vorgeht, auf den jüngsten Tag bezogen werden. Hierbei entsteht aber zunächst das Bedenken, daß ja die Apostel nicht bis zum jüngsten Tage in ihrer Wirksamkeit stehen, sondern längst schon von ihrer Arbeit abgerufen sind, was auch von jeder Gattung der später Berufenen gilt, während doch nach der Parabel Alle bis zum Abend arbeiten. Sodann ist gar nicht abzusehen, inwiefern ein Unterschied, wie der in der Parabel angedeutete, zwischen jenen ersten und zwischen später lebenden Jüngern stattfinden könnte. Es muß also eine andere, als die rein historische Beziehung gesucht werden.

Da wird nun einerseits angenommen a), „daß die frühere oder spätere Berufung nur Nebensache und Hülle einer darin verborgenen Wahrheit" sey, indem man „nicht sowohl den äußeren Unterschied einer längeren oder kürzeren Gemeinschaft mit Jesu, als vielmehr das Urtheil

a) So von Lisco, die Parabeln Jesu.

der Menschen über sich selbst, ihren Werth und ihre Verdienstlichkeit zu verstehen" habe, woraus dann freilich mit Nothwendigkeit die oben besprochene Bedeutung des πολλοὶ für „Alle", folgen würde, da in denen, welche zuerst in den Weinberg eintraten, also am längsten arbeiteten, „der Mangel an Vertrauen und Anspruchlosigkeit," in den zuletzt berufenen Arbeitern „das Vorhandenseyn dieser Tugenden dargestellt wäre. Aber abgesehen davon, daß dann die mittleren Stunden völlig müßig da ständen, werden auf diese Weise diese so stark hervortretenden Züge des Bildes gar zu sehr in den Hintergrund gestellt und, man möchte fast sagen, verflüchtigt, als daß man sich zu dieser Annahme ohne Zwang entschließen könnte. Auch wird dann nöthig, „auch die Austheilung des Lohnes selbst nur als Hülle einer Wahrheit" zu betrachten, und es wäre dieselbe „und die dabei vorkommenden Reden nur Form, durch welche offenbar werden soll, welche Gesinnung dem Herrn des Weinbergs an seinen Arbeitern am meisten gefällt, welche er vorzugsweise begnadigt, und wie gerecht und gütig er dabei verfährt." Wollen wir aber auch die Annahme einer solchen „Form" oder „Hülle einer Wahrheit" in Beziehung auf die bei der Austheilung des Lohnes vorkommenden Reden gelten lassen, so ist doch der Ausdruck ὀψίας δὲ γενομένης zu bezeichnend und stark hervortretend, als daß er bloße Ausmahlung der Erzählung seyn, und nicht eine Hindeutung auf einen bestimmt eintretenden Zeitpunkt enthalten sollte, so wie wir auch die Austheilung des Lohnes nicht als Hülle einer Wahrheit zu erkennen vermögen, sondern vielmehr darin die Hinweisung auf eine wirklich eintretende Thatsache sehen. Ist doch auch in jener Verheißung (19, 28.), mit der unsere Parabel in so enger Verbindung steht, eine wirkliche Lohnertheilung zugesagt und ein bestimmter Zeitpunkt angegeben,

und selbst V. 29., wo die Worte: *ἑκατονταπλασίονα λήψεται*, zu dem Lohne gehören können, den „jede Thätigkeit für Gott in seinem Weinberg unmittelbar mit sich führt und den alle seine Knechte schon auf Erden schmecken", besonders wenn man die Parallele Mark. 10, 30. und Luk. 18, 30. damit vergleicht, wo ausdrücklich *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* dabei steht, fehlt doch nicht die Hinweisung auf den zu einem bestimmten Zeitpunkt eintretenden Lohn in den Worten: *καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει* (vergl. die Parall.: *καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον*). Eben so mißlich ist andererseits die Annahme, daß hier die Verschiedenheit der Zeit angedeutet sey, in welcher die Berufung zur Gemeinschaft Christi an ganze Völker ergehe, da hiervon die schon gemachte Bemerkung gilt, daß ja in diesem Falle in der früheren oder späteren Berufung kein Grund eines Vorzugs oder einer Zurücksetzung läge, und auch offenbar nicht von ganzen Massen, sondern von einzelnen Menschen hier die Rede ist; oder daß auf die Kindheit, die Jugend, das Mannes- und des Greisenalter hingedeutet werde, denn wollte man auch den Eintritt dessen, was von V. 8. angesagt ist, auf die Zeit des Todes beziehen, (was ja in diesem Falle geschehen müßte, da hier auch den verschiedenen Stunden wieder ihre bestimmte Beziehung gegeben ist), so müßten ja nothwendig alle Berufenen das Greisenalter erreichen, da sonst wieder eine große Ungleichheit herauskäme und nicht von den Erstberufenen gesagt werden könnte, sie haben den ganzen Tag, und ihnen gegenüber von den Letzten, sie haben nur eine Stunde gearbeitet!

Diese Erklärungen alle lassen sich so wenig halten, als die rein historische Beziehung der Parabel. Wir wenden uns daher zu folgender Betrachtungsweise.

Petrus hatte gesagt: Wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt, d. h. wir haben dir allen unseren Besitz aufgeopfert und unser ganzes Leben dir geweiht:

was wird uns dafür? und der Herr hatte ihm sammt den übrigen Jüngern eine herrliche Belohnung zugesagt. Eine Hinweisung darauf haben wir bereits im Anfange unserer Parabel gefunden. Nun sagt der Herr weiter: Andere kommen erst spät zu diesem Entschlusse, erst in der dritten, sechsten, neunten oder gar elften Stunde — der Weltzeit? oder des Menschenalters? Nein, der Lebenszeit! Denn wir verstehen das nicht in der eben erst zurückgewiesenen Weise von allgemein gültigen Zeitbestimmungen, sondern wir lassen für die verschiedenen Tagesstunden nur eine relative Bestimmung zu, je nach der Lebensdauer der Einzelnen. Als Anhaltspunkt dient uns dabei die elfte Stunde, welche nach der damaligen jüdischen Tageseintheilung die nächste vor der letzten Stunde, also in Beziehung auf die Lebensdauer eines Menschen die nächste Zeit vor dem Tode ist, so daß also z. B. der bekehrte Schächer am Kreuze unter die Classe der Arbeiter gehörte, welche bis zur elften Stunde müßig am Markte gestanden hatten. Hieraus geht freilich hervor, daß Niemand wissen kann, auf welche Stunde der Zeiger seiner Lebensuhr weiset; aber desto erwecklicher ist eben für Jeden diese Gleichnißrede, da ja Niemand wissen kann, ob nicht seine elfte Stunde schon geschlagen hat. Auch ist eine genaue Berechnung und Bestimmung der übrigen Lebensstunden nicht nöthig, da die genannten Stunden nur beispielsweise angeführt sind, indem eben so gut die zweite, fünfte, siebente Stunde genannt seyn könnte, ohne daß der Sache dadurch Eintrag geschehen wäre. Nur bei dieser Annahme ist es möglich, eine passende Anwendung der einzelnen Züge des Gleichnisses zu finden, welche, wenn sie auch keine genaue, bis ins Einzelne gehende Ausdeutung zulassen, doch gewiß ihre bestimmte Bedeutung haben. Zwar scheint bei dieser Auffassung das ἅμα πρωΐ, welches offenbar eine historische

Beziehung hat, nicht in das rechte Verhältniß zu den darauf folgenden verschiedenen Stunden zu treten, wenn diese verschiedene Momente der Lebenszeit bezeichnen sollen; aber man bedenke nur Folgendes: Zuerst mußte nothwendig mit der Erscheinung Christi das Himmelreich geschichtlich in die Welt eintreten; nachdem es aber da war, trat es außer seinem geschichtlichen Fortschreiten auch zu jedem Einzelnen in Beziehung, der sich ihm zuwandte, was in den verschiedensten Lebensperioden geschehen konnte. Ja wir können sagen, seitdem das Himmelreich in die Welt eingetreten ist, bezweckt die Predigt des Evangeliums gerade, es da und dort den Einzelnen nahe zu bringen, welche dann als Einzelne oder durch besondere Gnadenwirkung Gottes in größeren Massen in den verschiedensten Lebensaltern sich demselben zuwenden. Nachdem nun Christus, der auch schon Kap. 19, 29. neben den Aposteln seine späteren Nachfolger ins Auge gefaßt hatte, im Blicke auf diejenigen, welche gleich bei der ersten möglichen Anerbietung des Herrn Folge geleistet hatten (Kap. 19, 27.), und dem reichen Jünglinge gegenüber das ἐξελθὼν ἅμα πρωῒ κτλ. des Hausherrn ausgesprochen hat, führt er, an dieses ἅμα πρωΐ anknüpfend, die parabolische Erzählung dadurch weiter fort, daß er im Blicke auf den reichen Jüngling und spätere Nachfolger auch spätere Tagesstunden erwähnt, ohne daß diese eine weitere historische Beziehung zu haben brauchen, sondern so, daß darin nur praktisch anwendbare Winke für alle diejenigen enthalten sind, an welche auch noch der Ruf zur Arbeit im Weinberge ergehen würde, der aber auch, wie es bei jenem reichen Jünglinge der Fall war, das erste Mal und wohl auch öfter ohne Folge bleiben kann, in welchem Falle dann die Parabel noch die erweiterte Anwendung zuläßt, daß der Ruf des Herrn auch an ein und dasselbe Individuum wiederholt, zu verschie-

denen Stunden (der Lebenszeit des Berufenen) ergehen kann, bis ihm endlich Folge geleistet wird. Diese Auffassung der verschiedenen Tagesstunden wird auch begünstigt durch die Art, wie die später noch in den Weinberg Eingetretenen bezeichnet werden, indem er sie *ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούς* nennt, was doch unmöglich von Solchen gesagt werden kann, welche später als die Apostel lebten, wohl aber von denen, die sich erst in ihren späteren Lebensjahren dem Reiche Gottes zuwandten. Ein solcher Wechsel der Bedeutung der Bilder einer Parabel findet sich auch Kap. 22. und Luk. 14; denn Matth. 22, 10 ff. und Luk. 14, 21 ff. verliert sich sichtlich die historische Beziehung, welche in den vorhergehenden Versen unleugbar vorwaltet.

Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob bei der praktischen Anwendung der Parabel nicht auch das *ἅμα πρωΐ* seine Stelle finde. Dieß kann allerdings geschehen, wenn wir es nach der bisher befolgten Erklärungsweise von der ersten Zeit des Lebens, der frühesten Kindheit verstehen. Wir werden es dann auf Solche beziehen müssen, welche etwa dem Samuel oder Johannes dem Täufer gleichen, die von Kind auf Diener des Herrn waren, oder dem Timotheus, wenn man nach 2 Tim. 3, 14. 15. auf dessen geistigen Zustand, wie er von Kindheit an war, schließen darf; oder, um aus der neuern Zeit Beispiele zu nennen, auf Leute, wie Zinzendorf und Spener, von denen man sagt, daß sie nie aus der Taufgnade gefallen seyen; oder auf Solche, welche sehr frühzeitig starben, aber schon von ihren frühesten Kinderjahren an deutliche Beweise außerordentlicher Gnadenwirkungen an ihrem Geiste und Herzen gegeben hatten, an welcher Art Beispielen es nicht fehlt. Wollte man dabei das *μισθώσασθαι* urgiren, so könnte dieß wohl — in ähnlicher Weise, wie die Anwendung davon auf die Apostel schon

gezeigt wurde — auf die mit dem ersten Eintritte ins Himmelreich verbundenen Verheißungen bezogen werden, wie solche in dem Sacramente der Taufe liegen, während auf diejenigen, welche aus der Taufgnade fielen und erst nachher, früher oder später durch Buße und Glauben wieder erneuert wurden, der Ausdruck: ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον, δώσω ὑμῖν — seine passende Anwendung fände.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung des zweiten Theils der Parabel, der von der Lohnertheilung handelt. Wir haben bereits die Worte ὀψίας γενομένης auf die Zeit des Todes bezogen, da der Feierabend des Lebens eintritt, und unterstützen diese Ansicht noch mit 2 Tim. 4, 7. 8. Apok. 14, 13. (ἀπάρτι), Luk. 16, 22 ff. 23, 43.; und sicher deutet auch die Stelle Matth. 25, 21. 23. 30. zunächst auf diesen Zeitpunkt hin, was um so glaublicher erscheint, als dort bloß von dem, was die Einzelnen zu erwarten haben, die Rede ist. Den hier erzählten Vorgang auf den jüngsten Tag zu verlegen, ist nicht nur durchaus kein zwingender Grund vorhanden, sondern nach unserer bisherigen Betrachtung erscheint diese Beziehung auch nicht einmal als angemessen. Dieß erhellt noch mehr, wenn wir uns der Frage zuwenden, ob die erstgerufenen Arbeiter nach der Darstellung V. 10 ff. als vom Himmelreiche ausgeschlossen betrachtet werden müssen. Diese Frage erledigt sich von selbst, wenn wir bedenken, daß hier von lauter wirklichen Arbeitern im Weinberge die Rede ist, also von Leuten, welche die Verheißung eines Lohnes haben und ihn als Arbeiter auch empfangen müssen, während nur diejenigen von jedem Antheile am Lohne ausgeschlossen bleiben können, welche bis zum „Abend" müßig am Markte stehen bleiben. Es ist daher hier nur von einer Ertheilung des Lohnes die Rede, und keine Spur von einer Scheidung zu finden, wie sie am jüngsten Tage eintreten wird. Auch

in ὕπαγε (V. 13.) liegt diese Ausschließung nicht, welches s. v. a. ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν (Kap. 6, 2.) seyn soll, wie schon die Vergleichung mit V. 4. zeigt, wo dasselbe Wort in demselben Sinne wie hier, bloß vom Weggehen, Sichentfernen, gebraucht wird. Eben so Kap. 16, 23. und 4, 10., wo die üble Nebenbedeutung nicht im Worte liegt, sondern durch ὀπίσω μου ausgedrückt ist. In ὕπαγε liegt also hier bloß die Abweisung des Unzufriedenen.

Wenn nun aber nicht von einer Ausschließung vom Himmelreiche die Rede ist, so fragt sich, was man sich bei δηνάριον zu denken habe, und wenn wirklich Jeder seinen Lohn empfing, worin denn der Unterschied zwischen den Ersten und Letzten lag. Ein δηνάριον war ohne Zweifel der damals gewöhnliche Tagelohn. Wir deuten nun diese Münze so wenig aus, als andere einzelne Züge der Parabel, welche wesentlich zum Ganzen der Erzählung gehören, sondern finden bloß im Allgemeinen den Lohn dadurch angedeutet, und sagen: so wie in irdischen Verhältnissen der Arbeiter nach der Arbeit seinen Lohn bekommt, so hat auch der, welcher sein Leben dem Dienste Gottes weiht, die Verheißung eines Lohnes, wenn seine Arbeitszeit aus ist. Und worin besteht derselbe? Im Allgemeinen ist die Antwort schon Kap. 19, 29. gegeben, wo als dieser Lohn das Erben des ewigen Lebens genannt ist; denn das vorhergehende ἑκατονταπλασίονα λήψεται, welches nach Vergleichung mit den Parall. mit Beziehung auf das zeitliche Leben gesagt ist, können wir nicht dazu rechnen, da hier von dem Lohne die Rede ist, der nach vollendeter Arbeitszeit erst eintritt. Und diesen Lohn sollen Alle, auch die Ersten, die zu Letzten gemacht wurden, erhalten? Allerdings, weil sie Alle Arbeiter im Dienste des Herrn waren; aber doch mit Unterschied. Ein Unterschied in dieser Belohnung im ewigen Leben ist schon Kap. 19, 28. 29. hervorgehoben. Ein

solcher findet sich auch an anderen Stellen. Man vergl. z. B., was Kap. 10, 41. 42., Kap. 25, 28. 29. gesagt ist. So besonders 1 Kor. 3, 14. 15. Hier heißt es von dem Einen: *μισθὸν λήψεται*, von dem Anderen: *ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός*. Es ist klar, daß V. 14. von einem besonderen Lohne die Rede ist, den der Andere verlieren wird (*ζημιωθήσεται*), während doch beide mit einander gemein haben, daß sie das ewige Leben haben sollen (*σωθήσεται*). Zwar könnte man sagen, dieser Lohn, den der Erste vor dem Anderen voraus hat, trete schon in dieser Zeit ein; aber abgesehen davon, daß dieser Verlust dem Anderen durch den einstigen Genuß des ewigen Lebens reichlich wieder ersetzt wird, weist doch V. 13. und der Ausdruck *μενεῖ* (V. 14.) gar zu deutlich darauf hin, daß hier von einem Lohne die Rede ist, der mit dem jüngsten Tage eintritt, dessen Genuß also ins ewige Leben fällt. Es müssen daher nothwendig die jenseitigen Zustände verschiedene Stufen oder Grade haben, oder wenn das nicht wäre, so müßte wenigstens ein und derselbe Zustand für die verschiedenen Individuen ein verschiedener seyn, je nach ihrer verschiedenen geistigen Individualität. Doch erscheint dieß Letztere weniger annehmbar, als das Erstere, da ja dann für die Einen der Genuß der Seligkeit ein unvollständiger, getrübter, also kein wirklicher Genuß der Seligkeit wäre, während bei der ersteren Annahme keinem Theile an seiner Seligkeit etwas abgeht, indem Jeder in seiner Sphäre vollkommen selig seyn kann, Jeder an seiner Stelle zur Verherrlichung des Herrn beitragen kann, ganz analog der Verschiedenheit der Stände und Berufsarten in den diesseitigen Verhältnissen; denn Neid und Mißgunst und Selbsterhebung fällt ja dort ganz weg, Liebe und Demuth beseelt Alle auf gleiche Weise. Auf eine Verschiedenheit in den jenseitigen Verhältnissen deutet offenbar auch das hin, was wir als

Aeußerung des Herrn gegen die Söhne Zebedäi (Matth. 20, 23.) und in den Verheißungen Apok. Kap. 2. und 3. lesen. In unserer Parabel ist das freilich nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen, aber es ist doch angedeutet, indem die Letzten zuerst belohnt werden — wodurch theils die Bevorzugung derselben, theils die Gnade des Herrn desto stärker und deutlicher hervorgehoben werden konnte, da hierdurch das darauf folgende Gespräch veranlaßt wird — und indem sie gleichen vollen Taglohn mit den Ersten erhalten, welcher ihnen offenbar mehr war, als den Anderen, wie sich dieß auch in der Aeußerung und Klage (V. 10—12.) ausdrückt.

Fragen wir nach dem Grunde, auf welchem diese Zurücksetzung der zuerst berufenen Arbeiter beruht, so ist derselbe in ihrer Gemüthsbeschaffenheit zu suchen. Das εἶπεν ἑνὶ αὐτῶν (V. 13.) weist deutlich auf die Frage des Petrus zurück, welcher der Stimmführer für die übrigen Apostel war, und was wir bei der Betrachtung jener Frage als Vermuthung ausgesprochen haben, daß unter derselben wohl Eigennutz und Selbstüberhebung, dem reichen Jünglinge gegenüber, verborgen gewesen seyn mag, das wird hierdurch zur Gewißheit. Wie schon die Berufung zum Himmelreiche und die Verheißung eines Lohnes ein Werk der göttlichen Gnade ist, so auch die Ertheilung des Lohnes. Wie die Annahme der Berufung, dieselbe mag früher oder später erfolgen, kein Verdienst begründet, so ist auch der Lohn keine Belohnung eines Verdienstes, das man sich durch die Arbeit erworben hätte, sondern Gnadenlohn. Wie daher der Herr einen Kindersinn als Bedingung der Theilnahme am Himmelreiche verlangt, so wird Jeder, der sich demselben zugewandt hat, desto mehr Werth vor Gott haben, je kleiner er in seinen eigenen Augen geworden. So erscheint jene Frage des Petrus in einem ganz anderen Lichte, als das,

was dem Moses **zum Lobe** nachgesagt wird, wenn es von ihm (Hebr. 11, 26.) heißt: *ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν*, denn dort finden wir den **reinen** Blick auf den Lohn, welcher den treuen Knechten des Herrn verheißen ist, gegenüber dem glänzenden, aber eiteln und vergänglichen Lohne, welchen der Genuß der Welt und Sünde bietet, während Petrus sich mit Selbsterhebung jenem reichen Jünglinge gegenüberstellte, der sich noch nicht zu dem entschließen konnte, was die Jünger längst gethan hatten. Das ist es auch, was durch das Gespräch des Hausvaters mit den erstberufenen Arbeitern dargestellt werden soll, und es wird nur noch als Motiv dieses Verfahrens angegeben, daß ja der Hausherr mit seinem Eigenthume nach freiem Belieben zu handeln das Recht habe, und als Folge, daß demnach vielmehr seine Güte zu preisen sey, wenn er unverdiente Wohlthaten erweise, als daß man zu denselben scheel sehen dürfe.

Nach dieser Darstellung erhellt, daß man unter den **murrenden** Arbeitern (V. 11.) nicht eigentlich Selbstgerechte und Werkheilige zu verstehen habe, da ja solche gar keinen Lohn mehr zu erwarten haben (.... *μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und *ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν*, Matth. 6, 1. 2. 5. 16.). Es ist vielmehr in dieser Darstellung bloß **eine Warnung vor selbstgerechten Gedanken** enthalten; und sollen diese Arbeiter ja gewissen Menschen in der Wirklichkeit entsprechen, so sind es vielmehr wahre, aber noch schwache, noch nicht bis zur völligen Demuth durchgedrungene Christen, wie die Apostel damals waren (vgl. V. 20 ff. mit Mark. 10, 35 ff. 18, 1 ff. Luk. 22, 24 ff.). Somit finden wir in dieser Parabel eine Forderung der Demuth und einen Preis der göttlichen Gnade.

Nun bleiben aber noch die Schlußworte: *πολλοὶ γάρ*

εἰσι κλητοί, ὀλίγοι. δὲ ἐκλεκτοί — zu betrachten übrig. In diesen Worten scheint auf den ersten Blick eine Widerlegung der bisherigen Erklärung zu liegen, denn sie scheinen der Annahme, daß die erstberufenen Arbeiter auch Theil am Himmelreiche haben, zu widersprechen. Und wirklich kommen diese Worte auch Kap. 22, 14. in dem Sinne vor, daß die ἐκλεκτοί nur diejenigen sind, die wirklich Theil haben, die Anderen aber, obgleich κλητοί, doch ausgeschlossen bleiben oder werden. Da aber die angegebenen Gründe hier die Annahme einer völligen Ausschließung nicht zulassen, so bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß diese Schlußworte eben nicht überall in einem und demselben Sinne stehen, sondern jedesmal nach dem Contert erklärt werden müssen a). Derselbe Fall findet ja auch mit den Worten: πολλοὶ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι κτλ. statt, indem bei Luk. die ἔσχατοι im ersten Gliede diejenigen sind, welche aus den Heiden zur Gemeinde Christi im Himmelreiche gesammelt werden, und im zweiten Gliede diejenigen, welche, ursprünglich dem Reiche Gottes angehörend, aus demselben ausgestoßen werden (ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω, V. 28.), weil es dort der Contert so fordert. Demgemäß müssen wir auch in Beziehung auf die Schlußworte sagen, daß nur diejenigen unter den κλητοῖς als geradezu vom Himmelreiche ausgeschlossen betrachtet werden können, welche die Berufung ganz ausschlagen, oder die nothwendige Bedingung nicht erfüllen, welche zur Theilnahme am Himmelreiche befähigt, wie beides Kap. 22. (V. 5 f. u. V. 11 f.) der Fall ist, dergleichen aber in unserer Parabel nicht vorkom-

a) Vgl. Bengel in Gnom. ad h. voc.: Videtur hoc loco, ubi primum occurrit, non omnes salvandos denotare, sed horum excellentissimos.

men. Wir könnten daher diese Worte nur so verstehen: Denn Viele sind zwar berufen (und haben der Berufung auch Folge geleistet), aber unter diesen Berufenen sind Wenige auserwählt, πρῶτοι zu seyn (s. das letzte Glied der diesen Schlußworten vorhergehenden Sentenz), weil sich Wenige vermöge ihrer geistigen Beschaffenheit dazu eignen, wodurch noch am Schlusse der ganzen Rede jenen, den Aposteln zur Warnung gesagten Worten (Kap. 19, 30.) ein besonderer kräftiger Nachdruck gegeben wird.

Recensionen.

1.

Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt von W. M. L. de Wette, Doctor und Professor der Theologie. Basel, Schweighäuser'sche Buchhandlung, 1846.

In einer Zeit, die das nonum prematur in annum immer mehr zu verlernen scheint, in der die Broschürenlitteratur zur Alles verschlingenden Sündfluth zu werden droht, aus eben diesem Grunde aber gediegene, zumal systematische Werke immer seltener werden, — muß in der theologischen Wissenschaft jedes Erzeugniß ernsten Fleißes und gründlicher Beobachtung willkommen seyn. Verdanken wir ein solches überdieß noch einem Manne, dem die Wissenschaft schon längst den Ehrenkranz um das Haupt gewunden, der nach den verschiedensten Richtungen hin Bedeutendes und Treffliches geleistet, der sein ganzes Leben ernster Forschung und nie rastender Thätigkeit geweiht hat, — dann haben wir in unserer Zeit ein doppeltes Recht, dasselbe mit Freuden zu begrüßen. Das Werk, dem wir diese Anzeige widmen, scheint uns in vollem Maße einer solchen Begrüßung werth. Der Verfasser desselben hat einen allzu wohlbegründeten theologischen Ruf, als daß der Neid selbst es wagen dürfte, denselben anzutasten. Seit mehr als dreißig Jahren hat er auf den verschiedensten Gebieten des theologischen Wissens mit unermüdlichem Eifer gestrebt und gearbeitet.

Als ein Muster des Fleißes, der Ausdauer und wissenschaftlichen Ernstes hat er uns Jüngeren vorangeleuchtet, und selbst da, wo ihm nur Wenige gefolgt sind, hat er vielfach angeregt und belehrt. Seine kritischen und exegetischen Arbeiten legen das rühmlichste Zeugniß ab, wie er nie stille gestanden, sondern das docendo discimus sich zum Lebensmotto gewählt hat. Eine Darlegung seiner systematischen Anschauung vom Christenthume hatte er uns seit längerer Zeit versprochen; und wer sollte nicht mit Vergnügen und Aussicht auf reiche Belehrung nach einem Werke greifen, das die Resultate dreißigjähriger Denkarbeit in sich faßt und gleichsam die Summe aller bisherigen Leistungen darstellt?

Aber nicht nur, weil das anzuzeigende Werk den theologischen Lebensgang einer ausgezeichneten Persönlichkeit gleichsam abschließt, sondern noch mehr, weil es in die religiösen Bewegungen der Zeit unmittelbar hineingreift und eben so sehr dem kirchlichen Leben als der theologischen Wissenschaft angehört, — nimmt es unsere volle Aufmerksamkeit in Anspruch. Es scheint überhaupt die Zeit immer mehr hinter uns zu liegen, welche die Wissenschaft als etwas Abgesondertes vom Leben betrachtete und der einen dienen zu können glaubte, während man das andere kaum beachtete. Das theologische Wissen und das kirchliche Leben sind sich gewissermaßen gegenseitig zum Bedürfnisse geworden; die Resultate der Wissenschaft wollen von der Kirche anerkannt seyn; die Kirche will sich ihrer Lebenswahrheiten immer mehr theologisch bewußt werden. Das vorliegende Werk dient in der That beiden Zwecken. Ohne allen wissenschaftlichen Apparat ist es im Grunde streng wissenschaftlich gehalten und kann auch, der schönen und fließenden Darstellung ungeachtet, nur von wissenschaftlichen Theologen ganz verstanden und genossen werden, ohne darum für gebildete Laien unzugänglich zu seyn. Seinem

obersten Zwecke nach aber will es der Kirche dienen, oder noch genauer ausgedrückt: es will den Aufbau einer neuen protestantischen Kirche mit herbeiführen helfen, nach welcher die edelsten Menschen der Gegenwart sich sehnen. Seinem Grundcharakter nach gehört dieß Werk mithin jener vermittelnden theologischen Richtung an, welche, durch den modernen Rationalismus und Orthodoxismus gleich unbefriedigt, wissenschaftliche Tiefe und kirchliche Frömmigkeit zusammenzufassen strebt und weniger eine Partei als eine Gesinnung repräsentirt. Referent bekennt sich gern als einen Gesinnungsverwandten, womit nicht gesagt seyn soll, daß er in allem Einzelnen mit dem Verfasser übereinstimmt, sondern nur, daß er in der Grundrichtung mit ihm eins ist und eine höhere Vermittelung zwischen den Anschauungen der Wissenschaft und den Bedürfnissen der christlichen Frömmigkeit für die unerläßliche Bedingung einer schöneren kirchlichen Zukunft hält.

Das vorliegende Werk hat demzufolge bei den religiösen und irreligiösen Parteimännern unserer Tage auf wenig Gunst zu hoffen. Es wird den einen nicht gläubig genug, und den anderen viel zu gläubig seyn. Die einen werden sagen, es mache dem Rationalismus gefährliche Concessionen, die Anderen, es verrathe die Wissenschaft an den Glauben. Entweder — oder: ist das Losungswort der Parteimänner, und wer sich ihnen nicht ganz verkauft, den wollen sie gar nicht.

Versuchen wir es zuerst, das Verhältniß dieses Werkes zum Rationalismus mit dessen Nebenläufern, dem Pantheismus, Nihilismus u. s. w., darzustellen. Der Verfasser unterscheidet mit Recht zwischen dem „alten verflachenden" und dem „neuen auflösenden Rationalismus" (Vorwort). Zum ersteren hat er sein Verhältniß (§. 10.) ganz deutlich auseinandergesetzt. Indem er Röhr und Wegscheider als seine Gewährsmänner

nennt, bezeichnet er ihn als eine im deutschen Volke sehr verbreitete dogmatische Denkweise, die weniger durch die neueren Richtungen überwunden, als zum Stillschweigen (?) und aus der Mode gebracht sey. Sehr gut wird dann als Hauptfehler desselben bemerklich gemacht, daß er mit „anderwärts entlehnten Grundsätzen und einer schon abgeschlossenen Ueberzeugung von dem, was Wahrheit sey, an das Christenthum gehe." Sagt jedoch der Verfasser: die meisten anderen rationalistischen Irrthümer entspringen aus einer einseitigen, zu weit getriebenen Durchführung der natürlichen Ansicht: so möchten wir umgekehrt sagen, diese einseitige natürliche Ansicht entspringe aus jenem Hauptirrthume. Weil der alte Rationalismus Natur und Vernunft zur primären, die Schrift zu einer bloß secundären Offenbarungsquelle macht, so muß daher die natürliche Ansicht bei ihm vorherrschen. Gegen die letztere Einseitigkeit erklärt sich der Verfasser entschieden, und er macht neben oder vielmehr über der natürlichen eine andere höhere übernatürliche Ansicht geltend, die er die „gläubige" nennt. Darin ist er aber auch wieder gerecht gegen den alten Rationalismus, daß er die natürliche Ansicht nicht verwirft, sondern ihr ebenfalls ihre Berechtigung zuerkennt. „Beide Ansichten," sagt er (S. 61.), „müssen anerkannt und auch der natürlichen im Bewußtseyn des Gläubigen eine Stelle gesichert werden, weil dieses mit dem übrigen Bewußtseyn in Einklang stehen soll und unser Geist auf beide Ansichten angewiesen ist." Gewiß sehr richtig! Nur möchten wir hier noch auf eine Schwierigkeit aufmerksam machen, welche der Rationalismus dem Verfasser entgegenhalten wird. Wo fängt nämlich die übernatürliche Ansicht an, und wo hört die natürliche auf? Und können überhaupt scharfe Grenzen zwischen der einen und der anderen gezogen werden? Haben wir den Verfasser richtig verstanden, so läßt derselbe Gegenstand sowohl die

natürliche, als die übernatürliche Ansicht zu. Der Rationalismus ist noch in der alten dualistischen Weltansicht befangen, welche Gott und Welt zu Widersprüchen macht. Da ist dann das Uebernatürliche der Widerspruch des Natürlichen, und aus eben diesem Grunde unglaublich. Wenn es auch der Rationalismus nicht gewagt hat, die Möglichkeit übernatürlicher Einwirkungen zu leugnen, so sucht er sich doch auf jegliche Weise der Anerkennung, daß es wirkliche gebe, zu entziehen. Es scheint uns ein großer Schritt zur Vermittelung zwischen der alten und modernen Weltansicht gethan, wenn eingestanden wird, daß „natürlich" und „übernatürlich" gar keine Widersprüche, sondern die Formen des Gegensatzes sind, unter dem alles Wirkliche zur Erscheinung kommt. Denn strenge genommen, reicht die natürliche Betrachtungsweise nirgends aus, und nur der hausbackene Verstand, der jedes höheren Interesses entledigt ist, kann sich mit der Ansicht begnügen, daß etwas nach der hergebrachten Regel geschehen sey. Der Verfasser bemerkt sehr schön, „daß von jedem Punkte der Natur und deren natürlicher Betrachtung zur übernatürlichen Ansicht, von der Erkenntniß der Mittelursachen zum Glauben an eine unmittelbare göttliche Ursache aufgestiegen werden müsse." Nichts kann sich der religiösen Betrachtung entziehen, nirgends finden wir uns durch die bloß verständige befriedigt. Wir müssen den Leser selbst auf die Auseinandersetzung dieser Ansicht beim Verfasser verweisen; es scheint uns aber wichtig, daß der Satz von der Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen recht gewürdigt werde. Vielleicht hätte, da der Verfasser an einer anderen Stelle noch auf den Deismus zu sprechen kommt, die Verwandtschaft desselben mit dem alten Rationalismus nachgewiesen werden können. Denn wenn auch die Rationalisten nicht „alle geschichtlichen und kirchlichen Hülfsmittel und alle Gemeinschaft verschmähen," wie dieß

der Verfasser (S. 373.) den Deisten vorwirft, so beschränken sie sich doch gewöhnlich auf den deistischen Glauben „an Gott, Unsterblichkeit und sittliche Vergeltung,“ und die große christliche Idee der Gemeinschaft wird von ihnen nicht gehörig anerkannt. Das Abstracte, Leere, Unbefriedigende, Egoistische der deistischen Weltansicht ist von dem Verfasser trefflich gezeichnet.

Wie aber der Verfasser sich entschieden von dem alten Rationalismus lossagt, so erklärt er sich eben so entschieden gegen den „Nihilismus von Strauß u. s. w.“ (Vorwort), gegen den modernen Rationalismus und die falsche Zeitphilosophie. Der moderne theologische Radicalismus betrachtet bekanntlich die Religion als eine bloß untergeordnete Stufe des Denkens, das sich noch nicht zu Begriffen erheben kann, sondern bei bloßen Vorstellungen stehen bleibt. Consequenterweise muß diese Ansicht darauf dringen, daß die untere Stufe durch die höhere allmählich verdrängt werde und die Menschen sich in Philosophen verwandeln. Denn wozu im Nebel der Religion herumtappen, wenn man es im Sonnenscheine der Philosophie so gut haben kann? Es ist gewiß sehr erfreulich, daß der Verfasser das vielbesprochene Verhältniß von Philosophie und Religion ebenfalls einer Besprechung unterwirft (§. 3.) und die Ansicht, daß „eine philosophische Erkenntniß und Lehre von Gott den Glauben entbehrlich mache, oder höher stehe als dieser,“ verwirft. Nach dem Verfasser kann die Aufgabe der Philosophie keine andere seyn, als das Gegebene zur klaren Erkenntniß und zwar für den Verstand zu bringen. Indem sie mit dem Verstande für den Verstand arbeitet, erhebt sie sich nicht über den Glauben, sondern reflectirt nur über denselben, oder hebt ihn in das verständige Bewußtseyn hervor. Weit entfernt also, daß der Verfasser dem Glauben im Verhältnisse zum Denken eine untergeordnete Stufe anwiese, weist er denselben

vielmehr eine übergeordnete an. Im Glauben ist der religiöse Inhalt gegeben; der Glaube ist das schaffende und bauende Element. Die Philosophie dagegen zersetzt und „verneint;" denn, sagt der Verfasser, „die philosophische Gotteslehre geht nicht nur nicht über den Glauben hinaus, sondern erreicht ihn nicht einmal; denn ihre Erkenntniß ist nur verneinend, falsche Vorstellungen abwehrend, die Wahrheit reinigend; die Glaubenserkenntniß hingegen ist bejahend, die Wahrheit selbst einschließend." Mit Recht warnt jedoch der Verfasser vor dem Vorurtheile, daß die Philosophie nur auf verneinende Ergebnisse führe; aber er stimmt darin vollkommen mit den Reformatoren überein, daß, wenn die Philosophie die Grenzen ihres Wissens und Forschens überschreite und Alles mit dem Verstande ausdenken und umfassen wolle, dann ihre Wirkung eine zerstörende werde. Der Verfasser scheint uns hiernach der Philosophie in religiösen Fragen eine bloß formale Bedeutung beizulegen und ihre Thätigkeit streng hierauf beschränken zu wollen. Damit erklärt er aber der modernen gottschöpferischen oder vielmehr gottvernichtenden Weltweisheit offen den Krieg. Auch wird ihm kaum ein Philosoph irgend einer Richtung beipflichten wollen. Die Philosophie wird hiegegen einwenden: auf eine bloß formale Wirksamkeit dem Glaubensinhalte gegenüber beschränkt, würde sie alle Selbständigkeit verlieren und wieder zur Schleppträgerin der Theologie werden. Denn die moderne Philosophie sucht ihren höchsten Ruhm darin, bauend und schaffend zu seyn und sie zählt ihre Emancipation von der Theologie zu ihren gelungensten Waffenthaten.

Nichts desto weniger beruht die Ansicht des Verfassers auf Erfahrung. Die Theologie darf sich von der Philosophie nicht meistern lassen, am allerwenigsten von der Philosophie der Fleischesemancipation und des „Essens, Trinkens und Badens." Diejenigen philosophischen

Anschauungen, welche die neuere Zeit beherrschen, sind (mehr populär) deistischer oder (mehr mit wissenschaftlichen Ansprüchen) pantheistischer Natur. Beide sind durchaus widerchristlich, weil sie nicht nur die Erscheinungsform des Christenthums aufheben, sondern auch die christliche Gesinnung vernichten. Von dem Pantheismus sagt der Verf. sehr richtig (S. 374.), „daß er fast gar keine Wurzeln mehr im Christenthume habe und auf einer demselben ganz entgegengesetzten Denk- und Gefühlsweise beruhe." Eben so richtig ist seine Bemerkung, daß der Pantheismus sehr leicht zu einer gänzlichen sittlichen Zügellosigkeit führe, weil er alles persönliche Bewußtseyn, alles Gemüthsleben durch seine auflösende Dialektik zerstört.

Wir können schon hieraus entnehmen, daß der Verfasser seinen Standpunkt im Glauben selbst nehmen will, und dadurch ist auch der Titel des Buches, wonach das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens aus dargestellt werden soll, vollkommen gerechtfertigt. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die supranaturalistische Ansicht zu vertreten, ohne ihre Einseitigkeiten und Beschränktheiten zu theilen; der Glaube ist ihm Hauptsache, das Wesen der Religion; nur müssen wir darüber einig seyn, was der Verfasser unter Glauben versteht.

Daß er mit dem Glauben nicht den Begriff der älteren Orthodoxie und den neuern Orthodoxismus verbindet: das läßt uns schon die vermittelnde Richtung errathen, welcher der Verfasser angehört. Schon im Vorworte spricht er sich gegen „den wieder erwachenden Scholasticismus aus, welcher den gläubigen Gemüthern wieder alte, längst überwundene Menschensatzungen und unfruchtbare Spitzfindigkeiten aufdringen und den unseligen Confessionsstreit von neuem anfachen wolle." Dahin gehört auch die Klage, „daß manche Prediger eifrige

und heftige Neugläubige seyen, die das alte Lutherthum oder den alten Calvinismus wieder verkündigen" (S. 364.). Ueberdieß hat der Verfasser das Bedürfniß gefühlt, seinen Glaubensbegriff gleich in der Einleitung zu seinem Werke zu entwickeln. Die Verirrungen auf dem Gebiete der Religion nach der orthodoxen Seite hin liegen ihm nämlich hauptsächlich darin, „daß der Glaube einseitig als Sache der Erkenntniß geltend gemacht, für das Gemüth und das fromme Leben in der Kirche dagegen unfruchtbar wurde." Dieser Vorwurf trifft unstreitig die alte Orthodoxie in vollem Maße. Der Verfasser setzt im Gegensatze hiezu sehr einleuchtend auseinander, daß der Glaube Herzensfrömmigkeit, Hingabe des ganzen Menschen mit Erkenntniß, Willen und Herz an Christum, den Schöpfer des neuen Lebens, den Stifter des Reiches Gottes (S. 7.), sey. Er zeigt so schön und wahr, wie der rechte Glaube im Herzen seinen Sitz habe, eine Gesinnung und nicht bloß eine Erkenntniß sey (S. 8.), daß Ref. hiezu nur seine unbedingteste Beistimmung geben kann. Dabei unterscheidet der Verfasser jedoch einen theoretischen, einen praktischen und einen geschichtlichen Glauben. Ohne die Richtigkeit der Unterscheidung im Allgemeinen in Anspruch nehmen zu wollen, schien es uns dennoch, als ob sie einigermaßen verwirren könnte. Nach der Definition des Verfassers muß der Glaube eigentlich immer ein „praktisches Gefühl" seyn, und er selbst gibt zu, daß der geschichtliche nichts Anderes als die Vollendung des praktischen Glaubens sey. Die Anlage des Werkes brachte es mit sich, daß der Verfasser vom Glauben sprechen mußte, ehe von den geschichtlichen Heilsthatsachen die Rede seyn konnte, und mit dieser Anlage hängt auch jene Unterscheidung zusammen. Allein vom christlichen Glauben kann doch wohl das Bewußtseyn der geschichtlichen Heilsthatsachen nie hinweggedacht werden, wenn nicht

rationalistische oder gar deistische Abwege zu besorgen seyn sollen. Der christliche Glaube ruht auf der Heilsthatsache der Erlösung in Christo, weßhalb uns auch die (S. 7.) gegebene Definition des Glaubens die vollkommen entsprechende scheint.

Bemerkenswerth ist, daß der Verfasser im geschichtlichen Glauben einen idealen und einen realen Bestandtheil unterscheidet. Der Verfasser will damit sagen, es müsse dem, was als geschichtlich wahr geglaubt wird, immer eine allgemein gültige Idee zum Grunde liegen, und daher müsse etwas nicht sowohl darum Gegenstand des Glaubens werden, weil es geschehen, als weil es in sich selbst wahr und heilbringend sey. Es liegt gewiß etwas sehr Richtiges in dieser Unterscheidung. Dennoch scheint dem Ref. hier einige Gefahr zu liegen, die Bedeutung der geschichtlichen Realität etwas zu verkennen. Der Verfasser hat dieß selbst gefühlt, und jeder Irrung dadurch vorgebeugt, daß er sagt, es würde zum Heile nicht hinreichen, wenn das, was das Evangelium über Gott und das Verhältniß des Menschen zu ihm lehre, nur an und in sich wahr wäre; erst das gebe dem Glauben die Vollendung, daß in einem Menschen die Einheit der Gottheit und Menschheit wirkliche Thatsache gewesen sey. Nur möchten wir es vorziehen, anstatt die idealistische Glaubensansicht von der realistischen zu trennen, beide Ansichten zu vereinigen. Die evangelische Geschichte ist zugleich ideal und real; sie kann nie eines ohne das andere seyn. Das ist gerade das Geheimniß des Christenthums, daß alle seine Ideen Thatsachen geworden sind, und alle seine Thatsachen sich für den Glauben wieder in Ideen umsetzen lassen.

Vielleicht könnte einiger Tadel dagegen erhoben werden — es ist dieß aber, wie schon bemerkt, in der Anlage des Werks begründet — daß der Begriff des Glau-

bens noch einmal im zweiten Abschnitte des zweiten Haupttheiles besprochen wird (S. 385 ff.). Der Verf. unterscheidet, wie oben den theoretischen, praktischen und geschichtlichen Glauben, so hier den Offenbarungsglauben, den Erlösungsglauben und den Glauben an die Person Christi. Auch hier ließen sich vielleicht Zweifel erheben, ob diese Unterscheidung nothwendig oder rathsam sey. Kann man den Glauben schöner definiren als (S. 385.) „die gänzliche Entschiedenheit des innern Menschen mit Ueberzeugung und Gesinnung für das göttliche Leben, wie es in Christo erschienen ist," und liegt in dieser Definition nicht Erlösungsglaube und Glaube an die Person Christi mit inbegriffen? Dabei möchte Ref. in Beziehung auf den Glaubensbegriff des Verfassers besonders das anerkennend hervorheben, daß er die Liebe hinzunimmt. Im Verlaufe seiner Forschungen über das Zeitalter der Reformation ist es dem Verf. recht klar geworden, daß der Protestantismus einen Mißgriff begangen hat, als er die Begriffe des Glaubens und der Liebe von einander ausschied und das Heil einseitig von einem mit der Liebe in keiner nothwendigen Einheit stehenden Glauben abhängig machte. Dadurch gewann eben jener kalte Erkenntnißglaube die Oberhand, der die fromme Gesinnung aus der Kirche allmählich verdrängte und die Reaction des Pietismus zu einer Wohlthat machte. Der Verfasser sagt trefflich von dem Glauben an die Person Jesu Christi: „Dieser persönliche Glaube ist eigentlich erst der rechte Glaube, der über alle Verstandesbegriffe und somit auch über alle Zweifel erhaben ist; er ist ganz Sache des Herzens, immer Entschiedenheit, mächtiger Zug der Seele; er stiftet ein lebendiges Lebensverhältniß, knüpft Geist an Geist, vermählt die Seele dem Bräutigam. Er ist eins mit der Liebe zu Jesu; denn bei aller Liebe, auch der menschlichen, ist das Vertrauen. Indem wir ihn als den Wahrhaften, den Reinen, den,

der die höchste Liebe bewiesen hat, lieben, vertrauen wir ihm auch, und unser Vertrauen ist das höchste und unbedingte, Glaube zu Gott selbst, weil wir die höchste Liebe zu ihm haben und uns ihm ganz in Liebe hingeben" (S. 395.). Mit Freuden unterschreiben wir den Ausdruck, in den der Verf. seinen Glaubensbegriff zuletzt zusammendrängt als „die vertrauensvolle, liebende, aneignende Hingabe des ganzen innern Menschen an Christum, den Wiederhersteller und zweiten Stifter der Menschheit" (S. 396.).

Mit dieser Darstellung des Glaubensbegriffes hängt nun aber die Ansicht des Verfassers von der heiligen Schrift genau zusammen, zu welcher wir deßhalb übergehen müssen. Ist der Begriff des Glaubens einmal entwickelt, so kann man der Frage gar nicht entgehen, woher der Glaube denn entspringe, worauf er ruhe. Daß es geschichtliche Heilsthatsachen sind, auf welche der Glaube festgegründet ist, hat unser Verf. bereits ausgesprochen. Woher haben wir aber von diesen Thatsachen Kenntniß? Die einfache Antwort auf diese Frage lautet: aus der h. Schrift. Insofern, sagt nun auch der Verf., könnte es scheinen, „als ob wir unsern geschichtlichen Glauben aus der Schrift zu schöpfen hätten, wie die Rechtskundigen die Geschichte des römischen oder eines andern Rechtes aus Geschichtsbüchern schöpfen" (S. 33.). Diese Frage steht aber wieder mit einer andern in der genauesten Verbindung: ob wir in den Büchern der h. Schrift (oder auch nur des N. T.) die Quelle der Glaubenswahrheiten, oder bloß den Kanon (eine Regel, Richtschnur) für dieselben besitzen. Ref. muß diese Frage für eine äußerst wichtige halten, und erlaubt sich, dem verehrten Verfasser gegenüber seine Ansicht offen mitzutheilen. Mit vollem Rechte bekämpft der Verf. eine Anschauung von der Bibel, die der protestantischen Grundansicht und dem ganzen Geiste der Bi-

bel widerspricht, die unhaltbar geworden ist und nicht mehr herrschend werden kann, wenn nicht alle Erfolge der Wissenschaft ungeschehen gemacht werden können. Der Verf. nennt dieselbe (S. 48.) „eine übertriebene und falsch gewendete Vorstellung vom göttlichen Ansehen der Bibel, welches, deutlich gedacht, darauf hinaus komme, daß wir nicht an Gott und Christum, sondern an die Bibel zu glauben hätten." Daß es falsch ist, eine solche abstracte Autorität der Bibel für das gläubige Bewußtseyn zwingend machen zu wollen und auf etwas als untrügliche Wahrheit zu verpflichten, *weil es in der Bibel steht*: darüber sollten sich die Gläubigen in unserer Zeit verständigen können. Wir räumen also dem Verf. ein, daß unser Glaube „nicht auf den geschriebenen Evangelien und deren unbedingter geschichtlicher Glaubwürdigkeit beruhen kann" (S. 34.), daß nicht einmal die *vollständige* evangelische Geschichte Gegenstand des Glaubens ist (S. 35.), daß „auf Forschung und Nachdenken beruhende Vorstellungen von dem Verhältnisse einzelnen Naturdinge zu einander nicht (unmittelbar) zur Glaubenswahrheit gehören können" (S. 15.). Wir räumen ein, daß unser Seelenheil keineswegs davon abhängig ist, wie sich die „biblischen Schriftsteller" das Himmelsgewölbe mit darüber befindlichem Wasser u. s. w. vorstellen. Wir sind also in wesentlichen Dingen mit dem Verf. einig. Allein dessen ungeachtet sehen wir nicht ein, warum die Schrift nicht in gewissem Sinne mit vollem Rechte *Quelle* der Glaubenswahrheit heißen kann. Quelle scheint uns nämlich alles das zu seyn, woraus ein Anderes für uns abgeleitet wird. Der Verf. bemerkt ganz richtig, daß der älteste Christenglaube auf mündlicher Ueberlieferung beruht habe, wiewohl die Einwirkung des alten Testaments auf denselben nicht gar zu klein angeschlagen werden darf. Allein *für uns* ist die mündliche Ueberlieferung zurückgetreten, und der Prote-

stantismus hat der Tradition gar keine kanonische Autorität zuerkannt. Wir haben wohl auch die mündliche Predigt des göttlichen Wortes, den mündlichen Religionsunterricht u. s. w., allein der Prediger und Lehrer ist darauf angewiesen, den Inhalt seiner Mittheilungen aus der h. Schrift als aus seiner Quelle zu schöpfen.

Uebrigens glaube man ja nicht, der Verfasser, wenn er die Schrift nicht als Quelle der Glaubenswahrheit gelten lassen will, wolle darum ihre Autorität herabsetzen. Er nennt die Kritik eines Strauß rücksichtslos, diejenige eines Bruno Bauer frevelhaft (S. 34.). Nur ist er der Ansicht und glaubt, hierin mit allen ihrer wahren Stellung bewußten Kirchenlehrern einig zu gehen, daß der Schrift einzig und allein die Geltung einer Norm, des Kanons, der Richtschnur und Regel der Glaubenswahrheit zuerkannt werden dürfe. Nach dieser Ansicht wird der Glaube schon als vorhanden vorausgesetzt, und nur gefordert, daß er nach der Schrift gemessen, beurtheilt und nöthigenfalls berichtigt werde (S. 50.). Mehr dürfe von uns nicht verlangt werden, als „daß wir unsern Glauben dem Wesen und Geiste nach mit den obersten Regeln und Grundsätzen der heil. Schrift in Einklang bringen, daß wir uns den Lehrinhalt derselben in freier und lebendiger Weise nach Maßgabe unserer Fassungskraft und Denkart zu eigen machen." Wir müssen auch hier dem Verfasser in einer Beziehung vollkommen Recht geben. Die heil. Schrift in der Weise zur Quelle der Glaubenswahrheit zu machen, daß man „über die Kluft der Jahrhunderte hinwegschreitet und die Lehre der apostolischen Zeit mit allen ihren einzelnen Bestimmtheiten sich aneignet", ist ein durchaus verwerfliches Beginnen. Es hieße das, den alten Irrthum Carlstadt's und der von Luther so derb gezüchtigten „Schwarmgeister" wiederholen. Allein uns will scheinen, dieser Irrthum sey noch viel mehr da zu be-

fürchten, wo man die Schrift zum Kanon, als wo man sie zur Quelle der Glaubenswahrheit macht. Ist nämlich Kanon so viel als Maß oder Richtschnur und muß alles Andere nach einem vorhandenen Maße gemessen werden, so kommt es nur darauf an, ob man es mit dem Maße genau oder ungenau nimmt. In dem Begriffe des Kanons liegt es gar nicht, daß man unsern Glauben nur dem Wesen und Geiste nach mit der h. Schrift in Einklang zu bringen suche. Es ist leicht möglich, daß Jemand den Buchstaben der Schrift für kanonisch hält, und dann wehe dem Wesen und dem Geiste! Noch mehr: der Verfasser selbst gibt zu, daß in der h. Schrift sowohl Kanonisches als Nichtkanonisches enthalten sey, und mithin ist es nicht einmal richtig, die Schrift Kanon zu nennen, indem vielmehr gesagt werden müßte, in der Schrift befinde sich der Kanon. Denn kann z. B. das alte Testament Richtschnur für unsern Glauben seyn?

Viel weniger Schwierigkeiten sind mit der Annahme verbunden, daß die Schrift Quelle des Glaubens sey. Denn es liegt nicht im Begriffe der Quelle, daß man sie ganz ausschöpfen muß, oder daß, wenn das Wasser trübe geworden seyn sollte, es nicht gereinigt werden dürfte. Und wenn die Schrift nicht Quelle ist, wo sollte denn diese Quelle sich finden? Die Tradition, wie schon gesagt, hat unsere Kirche verworfen; unmittelbare Eingebungen gibt es nach ihr auch nicht, und wo sich Einzelne solcher rühmten, sind sie auch meist sehr zweideutigen Ursprungs gewesen. Wo soll unser Glaube denn Nahrung finden, woraus soll er Kraft und Fülle ziehen, wenn nicht immer wieder aufs neue aus dem Worte Gottes, das nach dem Verf. (S. 357.) den Kanon bildet?

Und hier stimmen wir nun wieder mit dem Verf. völlig überein, wenn er, seinen früheren Satz, daß die Schrift Kanon sey, näher bestimmend, das Wort Gottes

von der Schrift unterscheidet. Freilich muß auch hier verhütet werden, daß diese Unterscheidung nicht abstract und spröde vorgenommen werde. Sie ist so alt als unsere Kirche, und der genfer Katechismus hat sie schon (vergl. meine Schrift: das Wesen des Protestantismus, Bd. I. S. 132.). Allein nie haben unsere Theologen es sich recht klar gemacht, worin die Unterscheidung bestehe und wie sie durchgeführt werden könne. Die Schrift gleichsam auseinanderbröckeln und sagen: dieses Stück ist Wort Gottes, und jenes ist's nicht u. s. w., schiene dem Referenten schon deßhalb unzulässig, weil die Bibel ein Organismus ist und man dem organischen Leben kein Glied entziehen kann, ohne ihm Nachtheil zuzufügen. Entzieht man ihm gar ein edles Glied, so kann der Verlust lebensgefährlich werden. Ref. ist der Ansicht, daß auf die echt reformatorische Anschauung zurückgegangen werden muß (s. die o. a. Schrift, Bd. I. S. 225 ff.), wonach Christus der Mittelpunkt und concrete Inhalt der Schrift ist und alles das Quelle des Glaubens (oder Kanon) für uns seyn muß, worin sich Christus offenbart. Auch hierin treffen wir mit dem Verf. wieder auf ungesuchte, höchst erfreuliche Weise zusammen, indem das vierte Hauptstück des ersten Abschnittes im zweiten Theile seines Werkes überschrieben ist: „Christus in der heil. Schrift" (S. 355.). Allerdings hätten wir hier gewünscht, daß dieser Christus in der Schrift wo möglich bis ins Einzelne nachgewiesen worden wäre. Wir stimmen mit dem Verf. auch darin überein, daß er eine Schriftauslegung nach der „sogenannten Analogie des Glaubens" (S. 56.), und nicht nach den sogenannten Principien der Vernunft fordert, die bekanntlich am meisten im Gebiete der Exegese schon viel Unvernünftiges zu Tage gefördert hat. Allein die Analogie des Glaubens ist noch ein sehr vager Begriff und von der subjectiven Ansicht des Auslegers noch sehr abhängig. Da

der Verfasser nun auch, nach unserer Ansicht, im vollkommen richtigen Besitze des Auslegungsprincipes unserer Kirche sich befindet, so hätten wir gewünscht, derselbe hätte es als das christologische ausgesprochen. Damit wäre zugleich einem Mißverständnisse gesteuert worden. Der Verf. spricht irgendwo vom kanonischen Inhalte der Schrift so (S. 50.), daß Unkundigere meinen könnten, es sey darunter nur der Lehrinhalt der Schrift zu verstehen. Christus dagegen ist der Lebensinhalt der Schrift. Gerade darum ist uns die Schrift auch Quelle für unsern Glauben, weil sie ihrem christologischen Kerne nach etwas ganz Anderes als Lehre, weil sie Geist, Leben, Kraft, Weisheit und Wahrheit Gottes ist.

Die Frage nach der Autorität der Schrift kann aber natürlich nicht vollständig beantwortet werden, ohne daß die Frage nach ihrer Inspiration mit in Betracht gezogen wird, womit überhaupt das Verhältniß der Kritik zum Schriftinhalte im Zusammenhange steht.

Der Verf. tadelt es mit Recht am Rationalismus, daß er bei der bloß natürlichen Ansicht von der Schrift stehen geblieben sey (S. 68.). Die übernatürliche Ansicht auf Jesum anzuwenden, werde uns nicht bloß der Glaube der Apostel und die Kirchenlehre, sondern unser eigenes Gefühl mahnen. Allein in welchem Zusammenhange stehen nun die Schriften der Apostel, die Evangelien u. s. w. mit der übernatürlichen Ansicht? Bei diesem Anlasse haben wir uns gefreut, die Entdeckung zu machen, daß diese Schriften dem Verf., ungeachtet seines Protestes dagegen, dennoch Quellen für den Glauben sind; denn er nennt sie unmittelbare Quellen des apostolischen Christenthums, und weil dieses die Aneignung und Wiederhervorbringung der Offenbarung sey, mittelbare Quellen der Offenbarung selbst

(S. 357.). Daß der Verf. die alte Inspirationslehre ganz bei Seite legt, müssen wir vollkommen billigen. Seit die reformirte Kirche in der formula consensus die Inspiration der hebräischen Vocalzeichen als untrüglichen Glaubenssatz für alle Zeiten feststellte: welche Erschütterungen hat dieser Lehrsatz erlitten! Was hat uns der Rationalismus von Inspiration noch übrig gelassen? Daher ist schon das Bestreben, den Begriff nur irgendwie wieder wahrhaft ins Leben zu rufen, ihm einige Geltung zu verschaffen, anerkennenswerth. Der Verf. hat das redliche Bestreben, das zu thun, wenn es ihm auch noch nicht vollkommen gelungen seyn sollte. Allerdings ist in seinen Sätzen ein gewisses Schwanken bemerklich; allein wer wollte auf einem Boden nicht schwanken, dem alle Stützen abgegraben worden sind? Die Annahme, daß die neutestamentlichen Schriftsteller (von den alttestamentlichen ist gar nicht die Rede) beim Schreiben einen besondern Beistand des h. Geistes erfahren und dadurch noch mehr als im Leben vor allem Irrthume bewahrt worden seyen, scheint er zu verwerfen. „Gewiß" — so lautet sein Urtheil — „war ihr Geist beim Schreiben mehr gehoben und gesammelt als in andern Augenblicken des Lebens." Wenn aber der Verf. gleich beifügt: „Aehnliches erfahren wir selbst. Der Augenblick, wo wir zu reden, zu schreiben, zu handeln haben, erhebt uns mehr, als wir uns selbst zugetraut haben; die Gewalt der Sache, die wir vertreten, ergreift und erhebt uns über uns selbst. So fühlten sich auch die neutestamentlichen Schriftsteller, wenn sie schrieben, von der Gewalt der göttlichen Wahrheit mehr ergriffen und gehoben als gewöhnlich" — so möchte sich doch das gläubige Gemüth hierdurch nicht ganz befriedigt fühlen. Das gläubige Gemüth fühlt sich gedrungen, nicht nur eine Steigerung der gewöhnlichen Seelenkräfte, sondern eine ganz andere Seelenkraft in den biblischen

Schriftstellern vorauszusetzen, ein Vorherrschen des heiligen Geistes, wie dieß bei andern Menschen nie mehr der Fall war. Diese specifische Eigenthümlichkeit des inspirirten Zustandes scheint uns von dem Verf. nicht genug berücksichtigt, und daher ist die schwierige Frage durch seine, wenn auch noch so trefflichen, Bemerkungen nicht zum Abschlusse gekommen. Uns scheint: es muß in den inspirirten biblischen Schriftstellern allerdings eine besondere Thätigkeit des h. Geistes angenommen werden, wodurch sich allein die specifische Eigenthümlichkeit ihrer Schriften und ihre kanonische Autorität erklärt.

Dagegen sind wir mit dem Verf. ganz einverstanden, daß durchgängige „Unfehlbarkeit" nicht als eine Wirkung dieses Geistes vorausgesetzt werden kann. Die Inspiration kann nicht weiter ausgedehnt werden, als der religiöse Inhalt der heiligen Schriften geht, und wir müssen dem Kanon des Verf. Recht geben, daß, „je weiter etwas von den Principien absteht und in das Mittelbare, Abgeleitete, Angewendete, Besondere fällt, desto mehr Recht und Grund vorhanden ist, das frei prüfende Urtheil darüber ergehen zu lassen", und daß, „was vollends außer dem gläubig-sittlichen Gebiete liegt wie Namen, Zahlen und andere Gedächtnißsachen, gerade wie bei andern Schriftstellern angesehen und beurtheilt werden muß" (S. 358.) Nur scheint uns auch hier davor gewarnt werden zu müssen, daß man den Mittelpunkt nicht zu sehr einenge, die Peripherie nicht zu sehr ausdehne. Der Mittelpunkt der Schrift — Jesus Christus — dringt mit den feinsten Strahlen seines Lichtes auch bis nach der Peripherie, und nur in wenigen Fällen möchte von vorne herein ausgemacht werden können, daß hier kein Zusammenhang mit dem gläubig-sittlichen Gebiete statthabe. Daß es aber unterschiedliche Grade und Stufen in der Inspiration gebe, das haben schon

die Reformatoren, zumal Luther, anerkannt, und nur die alte abstracte und darum unwahre Inspirationslehre hat alle Theile der Bibel für gleich inspirirt erklären können. So wenig alle Theile eines Organismus gleich wichtig, so wenig sind alle Theile der Bibel gleich inspirirt.

Von hier aus sey uns vergönnt, noch einen Blick auf das Verhältniß zu werfen, welches der Verf. zwischen altem und neuem Testamente voraussetzt. Seiner Darstellung nach könnte es leicht scheinen, als ob er die Inspiration auf die Schriften des neuen Testamentes beschränkte. Doch räumt er ein, daß die alttestamentlichen Bücher in einem gewissen Sinne kanonisch seyen. Im neuen Testamente liege nämlich der Kanon, nach welchem wir das alte Testament zu messen haben, und dasjenige sey in diesem kanonisch, was dem Kanon des neuen Testaments entspreche (S. 366.). Damit scheint uns jedoch die selbständige Eigenthümlichkeit des alten Testamentes etwas zu sehr zurückgesetzt; auch will uns bedünken, der Satz lasse sich nicht wohl durchführen, daß das neue Testament der Kanon des alten Testamentes sey. Wir können uns wohl denken, wie das vorangehende Ursprüngliche, z. B. das apostolische Christenthum, Kanon für alles Nachfolgende seyn kann. Der Höhepunkt einer Entwickelung ist Kanon für jeden künftigen Fortschritt auf demselben Gebiete. Wie aber die Frucht Kanon seyn kann für die Blüthe, ist weniger deutlich. Im alten Testamente scheinen uns die Blüthen und Keime des neuen Testamentes. Es ist noch Alles unentwickelt, vorbildlich, Ahnung und Hoffnung. Christus ist noch verhüllt unter den Wolken des Ceremonialgesetzes; der Geist des Zornes scheint den Geist der Liebe gleichsam zu bannen. Das alte Testament scheint uns, organisch gewürdigt, eine große geheimnißvolle Weissagung auf den, der da kommen sollte, den Rath Gottes zu erfüllen. In-

sofern hält es den Vergleich mit der Erfüllung auf keinem einzelnen Punkte aus, so wenig die Morgendämmerung den Vergleich mit der vollen, klaren Mittagssonne aushält. Der dämmernde Morgen muß als etwas für sich betrachtet werden; er hat seine eigenthümliche jungfräuliche Schönheit. Diese möchten wir auch dem alten Testamente zuerkannt wissen. Das Studium des alten Testamentes ist auch wie ein Wandeln im Frühroth des Morgens; man ahnt das Werden des Tages und die Neugeburt einer Heilszukunft. Das Heil ist aber nirgends schon da, und das war ein Fehler und eine Uebertreibung der alten orthodoxen Schule, daß sie die specifische Eigenthümlichkeit des alten Testamentes verkannte und es mit dem neuen zusammenwarf. Wir dringen auf nichts Anderes, als daß dieß Eigenthümliche anerkannt, in seiner organischen Schönheit und seinem höheren Zusammenhange mit dem neuen Testamente gewürdigt werde. Darum möchten wir allerdings die Inspirirtheit des alten Testamentes nicht auf die gleiche Stufe mit derjenigen des neuen Testamentes stellen, wie ja auch die Morgendämmerung nicht so viel Licht von sich strahlt als die Mittagssonne.

Mit der Frage nach der Autorität der Schrift überhaupt ist diejenige nach der **Kritik und Echtheit ihrer Bücher** aufs Nächste verwandt. Kein wissenschaftlicher Theologe wird dem Satz des Verf. zu widersprechen wagen, daß dieselben „mit ihrer Sprache und ganzen übrigen äußern Gestalt in das große Gebiet des Schriftstellerthums und der alten Sprach- und Schriftkunde (Philologie) fallen und der Grammatik, Kritik und Auslegung unterworfen werden müssen“ (S. 359.). Allein eben so wenig verkennt der Verf., daß die Bücher der h. Schrift nicht nur vom **natürlichen** Standpunkte aus geprüft und ausgelegt werden können. Die große Verirrung des Rationalismus in Beziehung auf Exegese

und historische Kritik besteht in nichts Anderem, als daß er diese Bücher wie andere litterarische Erzeugnisse behandelte und sich hoch über sie erheben zu dürfen meinte, anstatt sich in dieselben zu vertiefen. Der Rationalismus hielt und hält es noch für vernünftig, seinen Maßstab an die h. Schriften mitzubringen und ihren Inhalt nach demselben zurechtzulegen; wir halten es für vernünftig, diesen Maßstab aus den h. Schriften selbst zu entnehmen und sie in dem Geiste auszulegen, der ihnen eigenthümlich ist. Der Verf. sagt hierüber sehr schön und wahr: „Das allgemeine und zwar höchste Gesetz der Auslegung, daß jeder Schriftsteller aus sich selbst und aus dem Geiste seines Volkes und seiner Zeit erklärt werden muß, bringt in seiner Anwendung auf die neutestamentliche Auslegung die Forderung mit sich, daß der Ausleger dieser Schriften sich mit deren Verfassern in geistige Beziehung und Verwandtschaft setze und sich durch innige Bekanntschaft mit ihnen den Geist aneigne, in dem sie lebten und schrieben" (S. 359.). Wir möchten uns dabei erlauben, auf eine Regel der Auslegung aufmerksam zu machen, die vielleicht in den Worten des Verf. mit enthalten ist, aber auch verdient, noch besonders hervorgehoben zu werden. Ist nämlich die Ueberzeugung von der Inspirirtheit der biblischen Schriften vorhanden, so, scheint uns, hat der Ausleger vor Allem den Geist der Demuth nöthig. Auch der Ausleger von Profanschriftstellern kann diesen Geist nicht ganz entbehren, weil er sonst leicht in oberflächliches Absprechen verfällt. In viel höherem Maße bedarf jedoch der biblische Ausleger desselben. Denn er geht an die Auslegung von Schriften, deren Geist er sich mit dem Herzen und der Gesinnung zu unterwerfen hat, die er nicht nach Belieben und Willkür modeln darf, in denen er die höchste mittelbare Offenbarungsquelle Gottes verehren soll. Wäre die Auslegung immer mit diesem demüthigen Geiste an die

heiligen Schriften herangetreten, so hätte das Leben Jesu eines Strauß und die Evangelienkritik eines Br. Bauer, von anderen Producten exegetischer Hoffart nicht zu sprechen, nie in der Art entstehen können, wie wir es erlebt haben.

Was nun die Kritik der Echtheit der biblischen Schriften betrifft, so behält auch hier der Verfasser mit vollem Rechte der Wissenschaft das Recht der Prüfung vor. „Diese Prüfung", sagt er (S. 360.), „ist schlechterdings nothwendig, wenn wir uns die Wahrheit der Geschichte unseres Glaubens und unserer Kirche versichern und uns nicht einem blinden Ueberlieferungsglauben hingeben wollen." So wahr dieß ist und so wenig Ref. die Kritik scheut oder fürchtet, so glaubt er doch, daß die Resultate derselben eine Zeitlang in der evangelischen Kirche überschätzt worden sind. Bis auf diesen Augenblick ist es nicht gelungen, von irgend einem biblischen Buche nachzuweisen, daß es seiner Stelle in der Sammlung kanonischer Schriften unwürdig sey; und welchen Eindruck würde das auf das christliche Volk hervorbringen, wenn die Wissenschaft der Kirche zumuthen wollte, auch nur das kleinste und unbedeutendste dieser Bücher aus dem Kanon zu streichen? Der Verf. sieht das selbst vollkommen klar ein, und wir möchten die allzu feurigen Verehrer der biblischen Kritik um so nachdrücklicher auf dessen Urtheil verweisen, als er mit Recht der erste biblische Kritiker unserer Zeit genannt zu werden verdient; denn keiner hat mit der größten Schärfe und Feinheit des Urtheils eine solche Umsicht und Besonnenheit verbunden, wie dieß besonders in den letzten Ausgaben der biblischen Einleitungsschriften des Verf. hervortritt. Er sagt nämlich (S. 360 ff.): „Wie auch das Ergebniß der kritischen Untersuchung über Verfasser und Entstehungszeit einer neutestamentlichen Schrift ausfallen möge, immer bleibt ihr der Werth einer Hervorbringung

des apostolischen Zeitalters und einer Darstellung des Urchristenthums und der Geschichte desselben; nur daß sie vielleicht der Offenbarung nicht so nahe zu stehen kommt als nach der gewöhnlichen Ansicht. Keine dieser Schriften ist verwerflich oder ihrer Stelle in der heil. Sammlung unwürdig." Dagegen möchten wir diejenigen einigermaßen in Schutz nehmen, die eine gewisse Scheu oder Furcht vor den Anstrengungen haben, welche die Kritik in unserer Zeit macht, um den neutestamentlichen Schriften möglichst die Basis ihrer gleichzeitigen Entstehung mit den Heilsthatsachen selbst zu entziehen. Vor der Wahrheit haben wir uns gewiß niemals zu fürchten, aber vor der Entstellung der Wahrheit. Und daß es für das christliche Bewußtseyn gleichgültig sey, ob die heiligen Schriften Producte der apostolischen Zeit oder des zweiten Jahrhunderts nach Christo seyen, könnten wir niemals zugeben. Es ist sehr wahr, wenn der Verf. sagt, „der christliche Glaube sey nicht, wie der jüdische, ein Schriftglaube, sondern ein Geistesglaube" (S. 360.). Der Verf. fühlt sich aber auch gedrungen, hinzuzusetzen, der christliche Glaube sey ein geschichtlicher Glaube, der auf Thatsachen beruhe. Es kann daher für die Entstehungsgeschichte unseres Glaubens nur von großem Werthe seyn, zu wissen, daß dieselbe durch Augenzeugen oder gleichzeitige Nachrichten uns verbürgt ist, und jeder Christ ist bei der Untersuchung über die Echtheit der biblischen Schriften in diesem Sinne mit seinem Glauben betheiligt. Das Bestreben einer jungen theologischen Schule, gerade diejenigen der neutestamentlichen Schriften, die für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Thatsachen von größter Wichtigkeit sind, als Producte des zweiten Jahrhunderts nachzuweisen, scheint uns „auf dem Standpunkte des Glaubens" ein nicht ungefährliches. Sollte es dieser Schule gelingen, mit ihren Ansichten durchzudringen, so würde die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Christenthums ge-

schwächt, und diese zu schwächen, liegt auch in ihrer Absicht. Dadurch müßten der Kirche wenigstens vorübergehende Verlegenheiten bereitet werden. Allerdings nur vorübergehende. Denn wir müssen dem Geiste der Wahrheit, der uns von dem Herrn verheißen ist (Joh. 14, 26), vertrauen, und insofern die Befürchtungen der Orthodoxie einen Mangel an Glauben durchblicken lassen, sind sie zu verwerfen. Jedoch möchten wir auch hier an unsern Kanon von der demüthigen Schriftauslegung erinnern. Seit Jahrhunderten hat die Kirche die heiligen Schriften anerkannt; wir sagen nicht, dieß sey ein hinlänglicher Grund, um sie auch ferner anzuerkennen, aber ein bonum praeiudicium muß eine solche Jahrhunderte lange Zustimmung dennoch erwecken, und würde dieß auch schon auf dem bloß juristischen Gebiete. Darum möchten wir auch den Glauben nicht unter jeder Bedingung „blind" nennen, der in der kirchlichen Ueberlieferung einen Grund für die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften findet. Das christliche Volk wird immer so glauben, da man es dem einfach Gläubigen nicht zumuthen kann, biblischer Exeget und Kritiker zu werden. Und auf der anderen Seite hüte man sich auch vor einer Hyperkritik, die eben so blind, eben so leidenschaftlich eingenommen für ihre angeblichen Resultate werden kann als die Hyperpistis. Wir glauben, auch in dieser Beziehung dem Verfasser aus dem Herzen zu sprechen, der selbst am besten bewiesen hat, daß man Kritiker seyn kann, ohne Hyperkritiker zu werden.

Die Autorität der Schrift wird aber in unserer Zeit nicht nur hinsichtlich der äußern Glaubwürdigkeit in Anspruch genommen; beinahe noch wichtiger möchten die Einwürfe seyn, welche man von Seiten ihrer innern Glaubwürdigkeit gegen sie erhoben hat. Es muß unsere Theilnahme erwecken, zu wissen, wie sich der vermittelnde Glaubensstandpunkt des Verfassers auch in dieser Bezie-

hung geltend macht. Besonders die neuere Naturwissenschaft, nicht zwar in allen, aber in den meisten ihrer Vertreter, ist in einen bedenklich scheinenden Conflict mit der heiligen Schrift getreten. So ist z. B. die Schöpfungsgeschichte vielfach von der Naturwissenschaft angefochten worden, wiewohl in neuerer Zeit die biblische Vorstellung wieder namhafte Vertheidiger gefunden hat. Der Verf. hält es für unnöthig, die Schöpfungsgeschichte zu einem Gegenstande der Apologetik zu machen. „Denn," sagt er (S. 87.), „Alles, was von dieser Art ist, was die Verhältnisse der Naturgegenstände zu einander, die Weise, wie sie einander bedingen, ihre frühere oder spätere Entstehung betrifft, schlägt in die Naturwissenschaft ein; und über das Wahre oder Falsche in diesem Gebiete entscheidet allein die an der Hand der Erfahrung gehende Forschung." Aus diesem Grunde sagt der Verf. im Weiteren: „Wir mischen uns in diesen Streit nicht, den das Interesse des Glaubens nichts angeht, da ja dieser seiner Natur nach zwar an und mit Naturerkenntniß zum Bewußtseyn kommt, aber von dieser selbst verschieden ist." Gewiß hat darin der Verf. Recht, daß der heil. Schriftsteller nicht den Zweck hat, Naturkunde zu lehren, sondern die hohe und ewige Glaubenswahrheit zur Anschauung bringen will, daß Gott der Schöpfer von Allem sey. Besonders damit aber berührt er einen wichtigen Punkt, wenn er die Jugendlehrer davor warnt, den Zwiespalt zwischen dem Glauben und Wissen zu pflanzen und zu nähren, indem sie das, was in die Naturkunde einschlägt, als göttliche geoffenbarte Wahrheit geltend machten und dadurch ihre Zöglinge in die Gefahr brächten, einst, wenn sie Naturwissenschaften studierten, an der h. Schrift irre zu werden. Nur könnte hierauf erwidert werden, daß dieser Zwiespalt in unserer Zeit nichts Gemachtes, sondern etwas Gewordenes ist und in noch tieferen Ursa-

chen begründet liegt. Allein immerhin ist es bedenklich, wenn man den Gläubigen in unserer Zeit allzu große Lasten aufbürdet, und selbst Männer wie Thiersch haben neulich warnen zu müssen geglaubt, daß man die Verpflichtung zum Glauben nicht allzuweit ausdehne. Wir können uns zwar einen Glauben denken, dem auch die Schöpfungsgeschichte in der erzählten Form Glaubensgegenstand geworden ist, und es wird sogar schwer halten, im Volke einen andern als diesen Glauben zu pflanzen. Für unrichtig muß es aber immerhin gelten, wenn das Heil der Seele oder die Seligkeit von dem Glauben an äußere Naturereignisse abhängig gemacht wird, und sehr gut sagt der Verfasser, „man könne den Physikern für ihre Erforschung der Entstehung der Dinge, der Erde u. s. w. freien Lauf lassen und doch den Glauben an den Schöpfer ungekränkt erhalten" (S. 89 ff.). Dennoch sind wir aber der Ansicht, daß die Naturwissenschaften vom Standpunkte des Glaubens aus eine andere Behandlung erfahren als von demjenigen des Unglaubens aus. Auch möchten wir es der Theologie nicht ganz verdenken, wenn sie zu manchen Naturforschern kein unbedingtes Zutrauen hat. Wer die Bibel von vorn herein für ein Erzeugniß des bloß menschlichen und natürlichen Geistes hält, wird ihre Aussagen über die Natur und das Verhältniß derselben zum Geiste weit geringschätziger beurtheilen, als wer sie als ein Werk des göttlichen Geistes kennen und verehren gelernt hat. Und das wird leider eingestanden werden müssen, daß sehr viele Naturforscher sich über die natürliche Ansicht der Dinge nicht erheben und am allerwenigsten die Idee der göttlichen Immanenz, die unserem Verf. so viel gilt, zu würdigen verstehen. Wenn wir daher die Resultate der Naturwissenschaft nicht verdammen wollen, sollten sie auch von der Bibel abweichen, so wollen wir es doch eben so wenig

loben, daß die Naturforschung im Allgemeinen religiös indifferent geworden ist.

Der Standpunkt des Glaubens kann überdieß auf einem Punkte nicht ausweichen, mit dem modernen Standpunkte der Naturwissenschaften in Conflict zu kommen. Wir meinen das Wunder. Ueber keinen Gegenstand des Glaubens hat das moderne Bewußtseyn rücksichtsloser den Stab gebrochen, als über diesen, und man könnte in einem gewissen Sinne sagen, die ganze religiöse Streitfrage komme im Grunde darauf hinaus, ob es Wunder gebe oder nicht. Man erzählt von Mirabeau, er habe in seinem siebenten Jahre, als davon die Rede war, ob Gott auch Dinge machen könne, die sich widersprechen, wie z. B. einen Stock, der nur ein Ende hätte, gefragt, ob nicht ein Wunder ein Stock mit einem Ende wäre. So kindisch wie von dem siebenjährigen Mirabeau wird von dem modernen Standpunkte über das Wunder geurtheilt. Es ist sehr erfreulich, daß der Verf. dem modernen Bewußtseyn hier furchtlos entgegentritt, wo es seine mächtigste Waffe geschmiedet zu haben glaubt. Neben dem gewöhnlichen Schaffen Gottes innerhalb der bestehenden Naturordnung nimmt er nämlich auch noch Fälle an, „wo wir theils durch die unzureichende Kenntniß der Mittelursachen, theils durch das Ungewöhnliche und Außerordentliche einer Erscheinung in der Natur und Geschichte uns bewogen fühlen, mit Ausschluß oder doch Beschränkung oder Beseitigung der natürlichen Ansicht und der nach ihr zu erkennenden oder vorauszusetzenden gewöhnlichen Mittelursachen, an Gottes freie Schöpferthätigkeit allein zu denken, oder eine außerordentliche menschliche Geisteskraft als Ursache außerordentlicher Wirkungen anzusehen und das, was man Wunder nennt, zu glauben" (S. 90.). Allerdings beschränkt der Verf. seine Ansicht dadurch, daß er dem Wunderglauben die Anerkennung seiner Allgemeingültigkeit versagt und

als Regel festhält, daß Gott sich der Mittelursachen bediene. Die einzige Art von Fällen, wo er Wunder annimmt, gehört ihm in die Geschichte der Offenbarungen Gottes. Er nimmt also an, daß Christus und die Apostel Wunder gethan, oder vielmehr daß Gott dergleichen an ihnen, für sie und durch sie gethan habe.

Es scheint uns der Verf. besonders darin den vollkommen richtigen Weg eingeschlagen zu haben, daß er von dem geistigen Wunder ausgeht und hieran den Satz knüpft, daß, wer die geistigen Wunder annehme, wegen des innigen Zusammenhanges zwischen dem Geiste und der Natur auch zur Annahme von physischen Wundern geneigt seyn werde (S. 91.). Wir dürfen uns das Wunder nicht anders als durch den Geist vermittelt denken. Der gegründetste Einwurf, den das moderne Bewußtseyn gegen das Wunder macht, besteht darin, daß es Gottes unwürdig sey, die gewöhnliche Naturordnung durch Wunder gestört, aufgehoben, stillgestellt zu denken. Der Verf. verwirft auch, und mit vollem Rechte, diesen falschen Wunderbegriff gänzlich. Er sagt hierüber: „Der Ausschluß von gewöhnlichen Natur- z. B. Heilmitteln ist noch keine Störung der Naturordnung; die Auferweckung vom Tode kann, ohne einen gewöhnlichen Scheintod anzunehmen, so gedacht werden, daß in dem erstorbenen Organismus doch noch ein Lebenskeim schlummerte, der wieder angefacht wurde u. s. w." So denkt sich der Verf. die Auferweckung Jesu Christi als einen „höheren Lebensproceß", mithin als etwas in höherer Weise Natürliches, den gewöhnlichen Naturverlauf nicht Durchbrechendes, sondern Erweiterndes, was im Zusammenhange mit der großen, durch und in Christo geschehenen geistigen Bewegung und sittlichen Entwickelung der Menschheit zu denken sey (S. 92 ff.).

Damit hängt nun aber aufs genaueste die Frage zusammen, welche Bedeutung dem Wunderglauben auf

dem Glaubensstandpunkte des Verf. zukomme. Man muß nun gestehen, daß diese Bedeutung nicht hoch angeschlagen wird; denn der Verf. wünscht, daß der Wunderbeweis für die Göttlichkeit des Christenthums von der Apologetik jetzt ganz aufgegeben werden möchte (S. 307.). „Er hat," sagt er, „an sich wenig Werth, weil der Wunderglaube wenig Werth hat; jetzt aber, wo er eher dem Zweifel, als der Empfänglichkeit begegnet, kann er gar nicht mehr stattfinden. Was dem Zweifel bloßgestellt ist, kann nicht zur Befestigung des Glaubens dienen, welcher das Zweifelloseste von Allem seyn soll." Der Verf. erinnert hierbei an die allerdings nicht zu verkennende Schwierigkeit, die philosophischen Zweifel gegen die Möglichkeit der Wunder zu entkräften und die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte bis ins Einzelne hinein sicher zu stellen. „Und auf einen so unsichern Erfolg," ruft er aus, „wollt ihr den Glauben gründen, dessen Werth und Kraft allein darin besteht, daß er das Gemüth fest und ruhig macht?"

Man sollte demnach meinen, der Verf. spreche dem Wunderglauben für unsere Zeit alle Bedeutung ab. Das ist aber nicht der Fall. Auch könnten wir allerdings den Satz des Verf., daß, was dem Zweifel bloßgestellt sey, nicht zur Befestigung des Glaubens dienen könne, nicht für zulässig halten. Die Zweifelsucht hat in unseren Tagen keinen einzigen Glaubenssatz verschont; sie bedroht das ganze Christenthum mit Vernichtung; was vor hundert Jahren noch für unantastbar galt, ist jetzt Gegenstand des Zweifels, selbst des Spottes geworden. Und doch gründen tausend Gemüther den Frieden ihres Herzens, ihre zeitliche und ewige Hoffnung darauf, und das, was Andere mit dem Zweifel benagt und aufgelöst haben, steht ihnen fest wie die Berge Gottes. Es gehört zu dem merkwürdigen Gegensatze, der unsere Zeit zerspaltet, daß, während

man den Einen durch Aufdrängen des Wunderglaubens noch den letzten Rest ihres Christenthums rauben, man den Andern durch Auflösen des Wunderglaubens die Vollkraft ihrer christlichen Ueberzeugung zerstören würde. Dieses Letztere darf man zumal vom „Standpunkte des Glaubens" aus nicht unbeachtet lassen, und wir erkennen darin die Umsicht und edle Gewissenhaftigkeit des Verf., daß er selbst sagt: „Demungeachtet hat der Wunderglaube selbst in unserer Zeit, für unser Volk und sogar für die Gebildeten und Denker nicht alle Bedeutung verloren, und auf die an letztere gerichtete Frage, ob sie wollten, daß die Evangelien keine Wunder enthielten, dürfen wir sicher eine verneinende Antwort erwarten. Was wären das doch für heilige Urkunden, in denen Alles so natürlich herginge, wie etwa in der Geschichte Luther's?" (S. 308.).

Wir können schon aus letzterem Grunde mit dem Verf. nicht recht übereinstimmen, daß der Wunderbeweis für unsere Zeit alles apologetische Interesse verloren habe, und uns will scheinen, mit dem Ausspruche, daß zum Begriffe heiliger Urkunden das Wunder gehöre, habe der Verf. selbst die apologetische Bedeutung des Wunders anerkannt. Bei manchen Zweiflern mag der Zweifel zunächst aus dem Wahrheitssinne entsprungen seyn; bei sehr Vielen hat er einen weniger sittlichen Ursprung. Warum geben sich die Gegner des Christenthums so viele Mühe, den Wunderbegriff aufzulösen und besonders die von Christo erzählten Wunder in Mythen zu verwandeln? Wenn es sich hier nicht darum handelte, ein Bollwerk des Glaubens zu stürzen, würde man so viele Mauerbrecher der Dialektik in Bewegung setzen? Der Verf. hat nach unserem Dafürhalten ganz das Richtige getroffen, wenn er sich dahin ausspricht, mit der Auflösung des Wunderbegriffes in den heiligen Urkunden würde denselben der Charakter des

Uebernatürlichen, Göttlichen, Geheimnißvollen entzogen. Es sagt uns eine innere Stimme — diejenige einer erleuchteten Vernunft —, daß neue Gottesoffenbarungen an die Menschheit sich nicht an den gewöhnlichen Naturverlauf anschließen können, sondern über denselben hinausgehen müssen. Nur wer überhaupt an keine außerordentliche Gottesoffenbarungen glaubt, wer die natürliche Weltansicht für die einzig mögliche hält, wer völlig auf alle religiöse Weltbetrachtung verzichtet hat, wird auch das Wunder für unmöglich erklären. Aus diesem Grunde scheint dem Ref. die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders eine der wichtigsten theologischen Zeitfragen. Auf den Wunderbegriff verzichten, scheint ihm so viel zu heißen, als auf eine übernatürliche Weltansicht verzichten.

Von hier aus ist die Beantwortung der Frage leicht, ob der Wunderbeweis auch für unsere Zeit noch ein apologetisches Interesse habe. Dem Ref. nämlich scheint er das apologetische Interesse im höchsten Grade in Anspruch zu nehmen. Das Wunder muß gegen die Angriffe des philosophischen Zweifels vertheidigt werden; diese Vertheidigung unterlassen, hieße so viel als die Schwäche des Wunderstandpunktes eingestehen. Der Verf. macht übrigens auf treffende Weise die Ursache bemerklich, warum das philosophische Zeitbewußtseyn für den Wunderbeweis unempfänglich ist. „Der philosophische Standpunkt," sagt er, „ist nicht der gläubige, und der Philosoph als solcher befindet sich nicht in der gläubigen Gefühlsstimmung, welche zur Beantwortung der Wunderfrage erforderlich ist" (S. 90.). Die Apologetik scheint Ref. hiernach zuallervörderst die Aufgabe zu haben, dem Philosophen die Einseitigkeit seines Standpunktes nachzuweisen und ihm begreiflich zu machen, daß ihm als wahrem Philosophen auch die Pflicht obliegt, sich auf den religiösen Standpunkt zu versetzen und in

diesen hineinzugehen. Sind wir doch über die Vorstellung hinweg, daß die Philosophie die Welt erschaffe; ist es doch genug, wenn sie die seyende Welt nur begreift und ihrer bewußt wird. Zum Begreifen und Bewußtwerden gehört aber, daß man über die Dinge nicht abspricht, nicht mit Vorurtheilen an sie herantritt, sondern mit Liebe sich in sie versenkt und mit dem inneren Sinne sie sich aneignet. Darf man der herrschenden Philosophie nachrühmen, daß sie das mit dem Wunder gethan hat? Oder ist sie nicht vielmehr — die angeblich voraussetzungslose — mit der Voraussetzung an das Wunder gegangen, daß dasselbe etwas Unmögliches sey und darum um jeden Preis vernichtet werden müsse?

Gerade der Verf. scheint uns auch hier der Apologetik die richtigen Fußtapfen vorgezeichnet zu haben, und wenn er einerseits die Zweckmäßigkeit des Wunderbeweises für die Apologetik bestreitet, so hat er sie andererseits durch die eigenen apologetischen Grundsätze, welche er aufstellt, wieder bestens empfohlen. Er geht nämlich davon aus, daß „die Offenbarung der Erscheinung Jesu Christi als des sündlosen, untrüglichen, vollkommenen Menschen das erste und Hauptwunder sey, von welchem alle anderen abhängen" (S. 308.). „Dabei," fährt er fort, „entscheidet es sich, wer mit uns hält, und wer nicht. Wer nicht an dieses Wunder glaubt, mit dem lassen wir uns gar nicht auf den Glauben an Jesu Wunder ein, sondern suchen ihn allererst wo möglich zu überzeugen, daß er an ihn selbst und seinen heiligen Charakter glaube." Ist es dem Apologeten gelungen, hier festen Posto zu fassen, so ist es auch nicht mehr so schwierig, weiteres Terrain zu erobern.

Ehe wir aber die den Wunderbegriff des Verf. betreffende Prüfung weiter fortsetzen, müssen wir uns umsehen, auf welchem Punkte wir angelangt sind. Unstreitig hängt, von hier aus betrachtet, die Frage nach dem

Wunder mit einer höheren: nach der Person Christi überhaupt zusammen, und es ist unmöglich, die erste ohne die zweite zu erledigen. Es fragt sich also, welchen Begriff der Verf. mit Jesu Person verbinde. In dieser Beziehung müssen wir eine Eigenthümlichkeit des Verf. darin finden, daß er Jesu wahre und volle Menschheit als den Hauptpunkt des ganzen christlichen Glaubens, die Vermittelung und Verwirklichung der höchsten Ideen darstellt (S. 299.). Damit gibt der Verf. selbst zu, daß die natürliche Ansicht, die er sonst immer neben der übernatürlichen geltend macht, in dieser Beziehung für den Glauben selbst nothwendig, ja ein Theil von ihm werde. Daß das wirkliche Menschseyn Jesu Christi den Gnostikern alter und neuer Zeit gegenüber mit aller Kraft geltend gemacht werden muß, darin hat der Verf. vollkommen Recht; in einem gewissen Sinne möchten wir es sogar der katholischen Kirche des Mittelalters zum Hauptvorwurfe machen, daß sie Christum nicht als wirklichen Menschen zu begreifen vermochte und aus diesem Grunde allmählich den geschichtlichen Zusammenhang mit dem apostolischen Christenthume verlor. Dagegen scheint uns aber der Begriff der Menschheit Christi dennoch zu dürftig und wohl zur Abwehr des Gnosticismus, aber nicht des Ebionitismus in der Kirche geschickt. Das fühlt der Verf. selbst, wenn er zugibt, daß Manche mit seinem Satze sich nicht zufrieden geben werden. Auch ist der Verf. keineswegs einer ebionitischen Anschauung von Christi Person zugethan, indem er selbst drei Punkte hervorhebt (die Erzeugung — die Wunder und die Auferstehung), in denen Christus über die Natur, das Vermögen und Loos der übrigen Sterblichen hinausgehoben erscheine (S. 302.). Diese Ansicht des Verf. von der reinen Menschheit Christi hängt übrigens damit zusammen, daß er im Christen-

thume überhaupt die Erscheinung der reinen Menschlichkeit erblickt (S. 248.).

Wir verkennen die Gründe gar nicht, welche den Verf. auch vom Glaubensstandpunkte aus vermocht haben, auf den Begriff der Menschheit Christi ein so großes Gewicht zu setzen. Es ist immer mehr Hinneigung in der Kirche vorhanden gewesen, die Menschheit Christi auf Kosten seiner Gottheit zu verkleinern und zu schwächen, als umgekehrt, was am besten die lutherische Lehre von der communicatio idiomatum beweist. In unserer Zeit verhält es sich aber anders. Der Glaube sehr Vieler ist bis zu einem sehr dürftigen Ebionitismus abgeschwächt, und es fehlt unserer Zeit an jenem Organe, das sich in die Tiefen der Gottheit zu versenken weiß. Diesem Schwachglauben gegenüber haben die Starkgläubigen nicht Unrecht, wenn sie den Begriff der Gottheit Christi betonen, sie haben aber darin nicht Recht, daß sie dieß gewöhnlich auf Unkosten seiner Menschheit thun. Als wahrer Mensch ist Jesus Christus auch noch keine Quelle des Trostes und der Versöhnung für uns. Der Trost liegt in dem Glauben, daß Gott Mensch geworden sey, nicht daß ein wahrer Mensch gewesen sey; Gott und nicht der Mensch bleibt das Subject der Erlösung, der Mensch ist nur das Prädicat derselben. Darum scheint uns der Ausdruck Gottmensch das Wesen der Person Christi am treffendsten zu bezeichnen, und daß der Verf. dieser Anschauung gar nicht abgeneigt ist, beweist er am besten damit, daß er die Versöhnung als eine zugleich menschliche und göttliche That schildert.

Dennoch scheint uns der Verf. den Begriff der Gottmenschlichkeit Christi nicht in seiner ganzen Fülle entwickelt zu haben. Er hebt, wie bemerkt, drei Punkte aus dem Leben Jesu heraus, die über den natürlichen und menschlichen Standpunkt hinausgehen. Al-

lein wir können doch kaum dafür halten, daß die Meinung des Verf. dahin gehe, nur in diesen drei Beziehungen lasse sich das Leben und Wesen Christi als ein gottmenschliches nachweisen. Wir müssen darin der Kirchenlehre vollkommen Recht geben, daß sie die Einheit der Person durch alle Momente hindurchführen wollte, wenn sie auch mit ihrer Absicht an praktischen Schwierigkeiten gescheitert ist. Die ganze Persönlichkeit Christi scheint uns als eine gottmenschliche anerkannt werden zu müssen, worin sich allerdings eine specifische Verschiedenheit seiner Person im Verhältnisse zu allen anderen, selbst zum ersten Menschen ergibt. Diese ist aber gerade durch seine übernatürliche Erzeugung angedeutet und ruht mithin selbst auf einer physischen Basis. Die Auffassung der Person Christi als des wahren Menschen erklärt sich beim Verf. ohne Zweifel am besten aus seinem Urtheile über die kirchliche Lehre von den zwei Naturen, die er eine unbiblische, untheologische und unwissenschaftliche nennt (S. 329.). Gewiß ist diese Lehre in ihrer alten spröden Form durchaus verwerflich und einer Umbildung bedürftig; das Urtheil des Verf. scheint uns aber dennoch etwas zu hart. Unwissenschaftlich ist sie, unbiblisch und untheologisch aber nur der Form, nicht dem Wesen nach. Wir verbinden mit dem Begriffe Natur die Vorstellung eines wesenhaften Seyns; die Natur eines Gegenstandes ist das, wodurch er besteht und sich von anderen Gegenständen unterscheidet. Die alte Theologie irrte darin, daß sie das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen als etwas sich gegenseitig Widersprechendes faßte, diese zwei vermeinten Widersprüche in die Einheit der Person Christi zusammenfaßte, den Widerspruch also durch einen Machtspruch, aber nicht wissenschaftlich löste (s. das Wesen des Protestantismus, a. a. O., S. 357.). Das wird aber zugegeben werden müssen, daß das Wesen Gottes und

das Wesen des Menschen ja etwas Besonderes, Eigenthümliches ist, und daß diese beiden Besonderheiten in Christo sich harmonisch zusammenschlossen und eine Persönlichkeit hervorbrachten, an welche auch nach des Verf. Ansicht keine andere menschliche hinaufreicht. Der Verf. hat unbedingtes Recht, dagegen zu protestiren, daß Christus Gott und Mensch gewesen sey, und sowohl wenn wir von einem Gotte, als einem Menschen Christus reden, so reden wir uneigentlich und müssen uns mit dem zwinglischen Lehrsatze von der „Alloiosis" helfen. Im Begriffe des Gottmenschen ist die Wesenseigenthümlichkeit Gottes und des Menschen als in einer höheren Einheit enthalten.

Der Verf. hat sich die volle Aneignung des Begriffes der Gottmenschlichkeit allerdings dadurch erschwert, daß er Christum nur in seiner geschichtlichen Erscheinung zu erkennen suchte. Im Begriffe des Gottmenschen liegt allerdings etwas, das über alle Geschichte hinausgeht. Allein der Verf. fühlt sich auch selbst wieder genöthigt, den geschichtlichen Boden zu verlassen und sich zu einem Urbilde von Christo aufzuschwingen, das jenseits der Grenzen bloß geschichtlicher Forschung liegt. „Der geschichtliche Glaube der Christenheit," sagt er in dieser Beziehung, „hat sich nicht in den engen geschichtlichen Grenzen gehalten, und konnte es seiner Natur nach als Glaube nicht, weil sein Gegenstand zugleich geschichtlich und urbildlich ist" (S. 323.). Und gerade über die Urbildlichkeit Christi spricht sich der Verf. sehr schön aus. „Das göttliche Leben," sagt er, „das in seinem irdischen Leben erschienen, war durch seinen Tod nicht vernichtet, hatte sich vielmehr thatkräftig und siegreich in ihm selbst und außer ihm durch Pflanzung des gleichen Lebens in der Menschheit bewiesen, und kehrte nun zu seinem Urquelle, dem Vater, zurück, aber nicht, um in diesen zurückzufließen und in anderer Weise

wieder ausgeströmt zu werden (nach pantheistischer Ansicht). — Der Endlichkeit und dem Kampfe dieser Erde entrückt und zu Gott emporgehoben, entfaltet Christus dort die ganze Siegesherrlichkeit; die Herrschaft, die ihm als Stifter und König des Reiches Gottes gebührt und die er hinieden noch nicht empfängt, indem die Seinigen, und in ihnen sein Geist, noch mit der Welt zu kämpfen haben, fällt ihm in der urbildlichen Ewigkeit ganz zu." Allein so schön dieß ist, so beherzigenswerth pantheistischer Verflüchtigung gegenüber, so befriedigt es dennoch das gläubige Gemüth nicht ganz. Der Verf. trennt das Geschichtliche und das Urbildliche in Christo von einander; er will, daß man sich vom Geschichtlichen zum Urbildlichen erhebe (S. 329.). Der Glaube will aber Beides zusammenfassen, er will Gott und Mensch zusammen schauen; und es scheint uns, man könnte hier wenigstens mit einigem Rechte an dem Verf. aussetzen, daß er Gott nicht genug Mensch werden lasse. Das Geheimniß, daß Gott Mensch geworden, ist freilich für unseren Verstand unergründlich, eine ungeheure Thatsache, vor der uns das Denken vergeht. Der Verstand wird und muß immer fragen: „wie konnte eine absolute göttliche Persönlichkeit, wie konnte das ewige Wort, das durch die ganze Welt geht und sich überall fort und fort ausspricht, in einem menschlichen Leibe eingeschlossen seyn?" Nur ist zu bemerken, daß die Kirche das Letztere niemals behauptet hat. Höchstens in der christologischen Anschauung der Brüdergemeinde finden sich Spuren einer so unvernünftigen Vorstellung. „Gott ist Mensch geworden," und „Gott ist im Menschen eingeschlossen," sind grundverschiedene Aussagen, und dürfen ja nicht mit einander verwechselt werden. Der Verf. ist der Ansicht, wenn die Speculation die urbildliche Ansicht von Christo weiter verfolgen wolle, so müsse sie einen anderen Weg, als

den der kirchlichen Lehre einschlagen (S. 330.). Darin scheint uns der Verf. zu weit zu gehen. Die kirchliche Lehre bedarf der Umbildung; das Prädicat „Mensch geworden" ist von ihr nicht genug anerkannt; Ref. traut aber der kirchlichen Lehre, wenn sie sich selbst mehr begreift, die Kraft zu, auch Anderen sich begreiflicher zu machen, und würde sie so lange nicht aufgeben, als sie sich nicht völlig unfähig dazu gezeigt hat.

Jetzt erst ist es uns möglich, unser Schlußurtheil über den Wunderbegriff des Verf. abzugeben. Steht derselbe nämlich mit dem Begriffe von der Person Christi in unzertrennlicher Verbindung, so muß sich auch die Bedeutung des Wunders nach derjenigen der Person Christi richten. Wo noch die alte abstracte Ansicht „von der Gottheit Christi" herrschend ist, da sind auch die Wunder unmittelbar göttliche Kraftwirkungen, von einer Stillstellung der gewöhnlichen Mittelursachen begleitet. Wo dagegen die mehr ebionitische Ansicht Geltung hat, werden die Wunder mehr als natürliche oder dem Natürlichen verwandte Vorgänge aufgefaßt werden. Daß der Verf., um die Möglichkeit des Wunders denkbar zu machen, nicht einseitig auf Christi göttliche Natur zurückgeht, ist gewiß vollkommen richtig; weniger können wir es billigen, wenn er sagt: „Hat Christus wirklich und wahrhaft Wunder gethan, so hat er sie als Mensch gethan; denn das Wirkliche an ihm ist eben menschlich" (S. 309.). Wir müssen hierauf entgegnen, daß Gott wirklich in Christo Mensch geworden, daß alles Wirkliche in ihm mithin gottmenschlich war. Und gerade darin, daß der Verf. einräumte, die Wunder stellen Christum über die Stufe des Natürlichen hinaus, ist von ihm selbst ein Zeugniß abgelegt, daß das Wunder mehr als menschlich sey. Deßhalb scheint uns der Begriff des Wunders auch etwas zu eng, wenn derselbe als „unmittelbare (mensch-

liche) Einwirkung der Geistes- und Willenskraft auf die Natur" gedacht wird (S. 309.). Die protestantische Theologie hat die Fortdauer des Wunders als eines kirchlichen Charisma geleugnet, weil sie in ihm mehr als bloße Einwirkung des menschlichen Geistes und Willens sah. Wir müssen uns Gott im Wunder auf eine Weise gegenwärtig denken, wie er in einer anderen Naturerscheinung nicht gegenwärtig ist, und aus der Menschheit Jesu allein, will uns bedünken, lassen sich seine Wunder nicht erklären.

Der Verf. unterscheidet übrigens von der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Wunder Jesu deren Wirklichkeit, und nimmt dem straußischen Skepticismus gegenüber in dieser Beziehung in der That einen gläubigen Standpunkt ein; denn er entscheidet sich für diese Wirklichkeit. Nur hält er die evangelischen Wundererzählungen theils für ungenau, und theils für übertrieben. Einen „besonnenen, gemäßigten Skepticismus" will er auch dem „gläubigen Schriftforscher" erlauben, und er sieht eine ungesunde, Mangel an Bildung und Geistesfreiheit, so wie an Liebe verrathende Empfindlichkeit darin, wenn viele Gläubige sich hierdurch verletzt fühlen. Wir geben dem Verf. darin ganz Recht, daß Jemanden aus der christlichen Gemeinschaft ausschließen, weil er keinen entschiedenen Wunderglauben besitzt und dem Skepticismus hier einigen Raum läßt, eben so unverständig als lieblos wäre (S. 311.); wir halten aber dafür, daß die Gegner des Wunderglaubens diese Lieblosigkeit, die wir nicht billigen wollen, einigermaßen selbst verschuldet haben. Sie haben mit roher Hand das gläubige Gefühl angetastet, den historischen Sinn nicht einmal verschont, den Glauben an alles Uebernatürliche im Christenthume verhöhnt, dadurch gereizt und eine gerechte Reaction hervorgerufen. Ueberhaupt, wer einmal an das Wunder aller Wunder, an den im Fleische erschienenen

Gottmenschen glaubt, dem wird es gar nicht mehr so schwer, die einzelnen Wundererzählungen mit gläubigem Gemüthe zu erfassen. Wie schön und treffend sagt doch der Verf. selbst, man dürfe nie vergessen, daß das historische Interesse hier dem gläubigen untergeordnet sey; daß hier gar nicht das Bedürfniß vorhanden, sich einer jeden einzelnen wunderbaren Thatsache als einer durch geschichtliche Kritik genau geläuterten und gesicherten bewußt zu werden; daß es dem gläubigen Christen gar nicht darauf ankomme, genau zu wissen, wie es mit der Verwandlung des Wassers in Wein, mit der Auferweckung des Lazarus eigentlich zugegangen; daß endlich die Betrachtung der Wundererzählungen in den andächtigen Versammlungen der Christen fern von allem Interesse der geschichtlichen Forschung zu halten sey (S. 312.). Und warum sollte der „gläubige Standpunkt" bei einzelnen Wundererzählungen so ängstlich seyn, da er die Thatsache der leiblichen Auferstehung für „gewiß und unzweifelhaft" hält (S. 317.). Nur will uns scheinen, auch die Auferstehung Christi, welche der Verf. mit der Himmelfahrt zusammen als eins betrachtet, und deren Schwierigkeit vom kritischen Standpunkte aus er gar nicht verhehlt, würde als noch zweifelloser dem gläubigen Gemüthe dargestellt werden können, wenn der Begriff der Gottmenschlichkeit Jesu mit derselben verbunden würde. Denn insofern nur die göttliche Allmacht dabei wirkend gedacht, die Auferstehung mithin als ein göttliches Allmachtswunder gefaßt wird — wird sie für den menschlichen Standpunkt nicht begreiflich. Dann wird sie es erst — wenn die Persönlichkeit Jesu als des Gottmenschen die Verwesung seiner leiblichen Hülle gar nicht zuließ, wenn auch nach der leiblichen Naturseite zwischen ihm und den andern Menschen eine specifische Verschiedenheit bestand.

Die Lehre von der Person Christi führt uns von selbst

auf des Verf. Ansichten von Christi Werke. Die letzteren hängen aber aufs genaueste mit dem Begriffe zusammen, den der Verf. von der Sünde aufstellt. Sünde und Erlösung sind Correlate und bedingen sich gegenseitig. Je mehr der Begriff der Sünde pelagianisch abgeschwächt wird, desto mehr wird auch der Begriff der Erlösung sich ebionitisch verflüchtigen; wird der Begriff der Sünde in voller Kraft gefaßt, so wird auch derjenige der Erlösung ein vollkräftiger seyn. Wir müssen dem Verf. zuvörderst das Zeugniß geben, daß er es mit dem Begriffe der Sünde ernst nimmt. Es thut dieß auch in unserer Zeit außerordentlich noth. Keine Lehre ist verderblicher, als daß der Mensch von Natur gut sey; daß ihm nur Fehler und Schwachheiten anerzogen werden; daß die Kunst hier gleichsam das Werk der Natur verstümmele. Der Erfinder einer solchen Lehre konnte nur ein Mensch seyn, der, wie Rousseau, statt seine eigenen Kinder zu erziehen, sie ins Findelhaus warf und dafür anderen Leuten gute Rathschläge über Erziehung und Bildung gab. Der Verf. stellt die Lehre von der Erbsünde allerdings nicht in den Vordergrund, in Gemäßheit der Anlage seines Werkes, wonach er sich immer zuerst an das Geschichtliche und Wirkliche, also hier an die wirkliche Sünde hält. Allein er erkennt die Erbsünde an und geht insofern auch über die zwingli'sche Ansicht hinaus, die in neuerer Zeit einen geistreichen Verfechter gefunden, als er die Zurechenbarkeit der Erbsünde behauptet. Wir freuen uns herzlich dieses Resultates und gehen nur darin mit dem Verf. nicht einig, daß er das Wesen der Erbsünde in einen „sündhaft-sinnlichen Hang" setzt, dessen ein Jeder sich bewußt werde, der durch Gewohnheit sich verstärke und in dieser Verstärkung sich fortpflanze (S. 195.). Ref. erinnert sich noch gar wohl der Zeit, in der es ihm vollkommen einleuchtete, daß die Sünde ein Product der Sinnlichkeit sey und ihren

Ursprung in einer Privation geistiger Energie genommen habe, in Folge welcher die Sinnlichkeit sich eine unwürdige Herrschaft über das Geistesleben angemaßt. Seitdem hat er sich überzeugt, daß diese Ansicht zur Erklärung der Sünde nicht genügend ist und doch mehr oder weniger dem Bestreben, den Begriff der Sünde abzuschwächen, ihre Entstehung verdankt. Die Sinnlichkeit erscheint nämlich bei der Sünde doch immer nur als accessorisch. Eine Sünde, mit verstärkter Sinnlichkeit begangen, ist kräftiger, energischer, als wenn die sinnliche Beimischung fehlt. Allein auch die Tugenden bedürfen, wenn sie kräftig auftreten und durchgreifen sollen, sinnlicher Beimischung. In dieser Beziehung gilt jenes schöne Wort Haman's, daß die Leidenschaften darum, weil sie Gefäße der Unehre seyen, nicht aufhören, Waffen der Mannheit zu seyn. Die Tugend und das Laster, beide werden durch die Sinnlichkeit verstärkt. Schon daraus folgt, daß die Wurzel der Sünde nicht in der Sinnlichkeit liegen kann; sonst müßte eine Handlung um so sündlicher seyn, je mehr ihr Sinnlichkeit beigemischt wäre. Das ist aber nicht im geringsten der Fall; es gibt einen heiligen Zorn, der den Bösen niederschmettert und der sich ohne gewaltige Mitwirkung sinnlicher Elemente gar nicht denken läßt. Die Vorstellung, daß Sinnlichkeit Sünde sey, hat auch wirklich zu den abenteuerlichsten Voraussetzungen verleitet. Man hat z. B. den Zorn, den Eifer, das Feuer, die Wärme, die Begeisterung, Seelenzustände, die ihre Kraft sämmtlich aus dem Boden der Sinnlichkeit ziehen, nicht mehr als sittlich wollen gelten lassen und war auf dem Wege, die Grundsätze des Stoicismus für die herrliche Moral des Christenthums einzutauschen. Man bedenke ferner, daß diejenigen Sünden, bei welchen die Sinnlichkeit die Hauptrolle übernimmt, wie z. B. die Fleischessünden, nicht die ärgsten sind, sondern erst dann die ärgsten wer-

den, wenn der raffinirte Verstand sie für seine Zwecke ausbeutet. Aufgeregte Sinnlichkeit gilt sogar nicht ohne guten Grund bei dem weltlichen Richter für einen Milderungsgrund des Verbrechens. Wer mit kaltem Blute einen wohlüberdachten Mord begeht und ihn mit klarer Berechnung ausführt, ist ohne Zweifel weit strafbarer, als wer in der Hitze des Streites ohne Ueberlegung in blinder Aufwallung einen Menschen erschlägt.

Der Verfasser halte es uns demnach zu Gute, wenn wir der Kirchenlehre, die die Wurzel der Sünde in den höheren Geistesvermögen — dem Herzen, Verstande und Willen — aufsucht, den Vorzug vor seiner Ansicht geben. Das hauptsächlichste Moment für die letztere Ansicht findet sich allerdings im N. Test. selbst, in der paulinischen Lehre von der σάρξ. J. Müller hat aber sehr gut gezeigt, daß dieser paulinische Ausdruck sich an Hauptstellen mit der Bedeutung „Sinnlichkeit" nicht vertrage (die christliche Lehre von der Sünde, neue Ausarbeitung, Bd. I. S. 380 ff.). Und warum sollte denn Herz, Verstand und Wille beim Sündenfalle von der Sünde unberührt geblieben seyn? Gerade unsere Zeit scheint dem Ref. ein sprechendes Zeugniß dafür, daß die Sünde den Verstand verdorben hat. Man darf nur eine oberflächliche Kenntniß von der Tageslitteratur, zumal von der Journalistik besitzen, um einzusehen, daß der Verstand der große Sophist ist, der die Wahrheit in Lüge verkehrt. Nicht die Lügen, die in Aufwallung und Leidenschaft zu Papier geworfen werden, — sind die schlimmsten. Die schlimmsten sind jene kalten, berechneten, boshaften, wohlüberlegten, zu denen die Sinnlichkeit gewiß das Wenigste beiträgt. So ist gewiß auch der Wille durch die Sünde verkehrt. Der Verf. nimmt wohl eine „vielen Kindern angeborene Schwäche des Willens" an, wir haben aber Gelegenheit zu erfahren, daß unser angeborener Wille nicht nur schwach im Guten, son-

dern oft auch stark im Bösen ist, was sich schon durch den kindischen, manchmal bis zum Unerträglichen gesteigerten Eigensinn bestätigt.

Im Uebrigen weicht auch hier die Ansicht des Verf. von der unsrigen nicht so weit ab, daß nicht Verständigung zu hoffen wäre. Der Verf. gibt selbst zu (S. 189.), daß uns Gott als sinnliche Geisteswesen geschaffen habe, daß Sinnlichkeit an sich nicht Sünde sey. Damit ist wenigstens mittelbar zugegeben, daß die Sünde im Geiste ihren Sitz haben müsse. Das Abweichende des Verf. von unserer Ansicht besteht nur darin, daß er als das Fehlerhafte im Geiste eine bloße Schwäche voraussetzt, während wir an eine Verkehrtheit des Geistes durch den Sündenfall glauben. Tritt aber der Verf. im Grunde nicht selbst unserer Ansicht bei, wenn er bei Anlaß der Bosheitssünde (S. 180.) sagt: „Bei der Bosheitssünde sehen wir nicht bloß wie bei den bisherigen Sünden den sittlichen Trieb vor dem sinnlichen zurücktreten oder sich abstumpfen, sondern sogar sich verkehren und in Gift verwandeln"? In der That sieht man nicht ein, wie man zur Erklärung dieser Sünden sich mit der sogenannten privativen Ansicht helfen will, da die Bosheit nicht Privation, sondern Position im eminentesten Sinne des Wortes ist. Hier ist es uns auch nicht recht klar geworden, wie der Verf. „zuletzt Alles aus der Schwäche des Willens" erklären zu können glaubt. Dann müßten ja die willensschwächsten Charaktere gerade die boshaftesten seyn, während sich mit der Bosheit gewöhnlich eine außerordentliche Kraft und Ausdauer des Willens verbindet.

Wir möchten gegen die Ansicht, daß der Sitz der Sünde in der Sinnlichkeit sey, endlich noch auf die biblische Erzählung vom Sündenfalle selbst uns berufen. In derselben ist wohl keine Spur davon zu finden, daß der

sinnliche Trieb irgendwie durch den Fall verstärkt worden sey. Schließt sich der Verf. doch selbst an die Ansicht von Kant und Schiller an, daß mit dem Sündenfalle die Cultur, die ein Erzeugniß der Verstandesbildung und Willensentwickelung ist, ihren Anfang genommen habe. Auch deutet schon der „Baum der Erkenntniß" darauf hin, daß der Verstand der Sünder war in Verbindung mit dem Herzen und Willen, indem er werden wollte wie Gott und wissen, was gut und böse ist (1 Mos. 3, 5.). Daß die Lust nach dem sinnlichen Genusse des Apfels als Quelle des Sündenfalls angegeben werden wolle, wird wohl kein besonnener Exeget mehr behaupten. Der Anfang der Sünde ist vielmehr der Unglaube an Gott, das Heraustreten aus dem Centrum der göttlichen Liebe, die Verirrung nach der Peripherie der Selbstsucht. Schön nennt in dieser Beziehung der Verf. (S. 185.) den Unglauben „die letzte und tiefste Quelle der Sünde." Vielleicht könnte man auch gegen die Annahme, daß der unbewußt unschuldige Zustand der ersten Menschen vor dem Sündenfalle kein sittlicher gewesen sey (S. 198.), einige Einsprache erheben. Diese Annahme scheint nämlich die auch bei Zwingli vorkommende Vorstellung in sich zu schließen, daß die Sünde nothwendig gewesen sey, gewissermaßen das einzig mögliche Culturmittel der Menschheit. Der Verf. selbst aber macht den Sündenfall nicht als eine That der Nothwendigkeit, sondern der „sittlichen Willkür" geltend (S. 197.). Auch scheint es dem Ref. eine Herabwürdigung Gottes zu seyn, wenn man den Menschen aus seiner Hand als ein unbewußtes Naturwesen hervorgehen läßt, welches das Gute ohne alle Freiheit thut.

Falsch ist die positive Ansicht von der Sünde gewiß nur dann, wenn sie in Flacianismus auszuarten droht und die sittliche Freiheit des Menschen leugnet. Daß nach dem Falle gar nichts Gutes, nicht einmal

die Empfänglichkeit für das Gute, in dem Menschen zurückgeblieben sey, ist eine gefährliche Uebertreibung. Der Sündenfall ist eine Trübung und Verkehrung, nicht eine totale Verfinsterung und Vernichtung des Gottesbewußtseyns im Menschen, und die kirchliche Lehre bedarf in dieser Beziehung gewiß einer zeitgemäßen Revision.

Erst jetzt, nachdem wir des Verf. Ansicht von dem Wesen der Sünde kennen, ist es uns möglich, seine Ansicht vom Werke Jesu uns klar zu machen. Zu dem Werke Jesu gehört ohne Zweifel seine ganze Lebenserscheinung. Durch die treffliche Schrift Ullmann's über die Sündlosigkeit Jesu wurde das Werk des Herrn zum ersten Male auf umfassende Weise unter diesem neuen Gesichtspunkte beleuchtet, indem es als die Erscheinung eines vollkommen reinen Lebens aufgefaßt wurde. Unser Verf. hat schon in seiner christlichen Sittenlehre die Schwierigkeiten geprüft, welche mit der Annahme einer völligen Sündlosigkeit Jesu verbunden sind. Vom Standpunkte des Glaubens in diesem Werke drückt er sich (was auch Ullmann in der fünften Auflage seiner Schrift anerkennt, S. 148.) jedenfalls entschiedener und positiver aus. Christus hatte, nach seiner Ansicht, nicht nur das reinste und tiefste Bewußtseyn von Gott, sondern auch das göttliche Leben selbst in sich; die Einigung der Menschheit mit Gott erkannte er nicht nur, sondern vollzog sie auch wirklich in seinem Thun und Leiden (S. 259.). Er betrachtet daher das Werk Jesu nicht als sein Werk, sondern als das Werk Gottes, und ihn als den, mit welchem und in welchem Gott war. Die Anerkennung einer göttlichen Leitung und eines göttlichen Beistandes, fügt er bei, reiche jedoch nicht aus, sondern man müsse in ihm eine innerliche Wirksamkeit und Gegenwart Gottes annehmen (S. 260.). In seinem Leben erkennt er ferner eine vollkommene Reinheit von aller Selbstsucht oder eine vollkommene Selbstverleugnung und Hingebung an den Dienst Gottes. „Auch der

Uebelwollendste, sagt er, kann ihm nicht vorwerfen, daß er in dem, was er unternahm und trieb, etwas für sich gewollt habe. Er ging über die Erde wie ein höheres Wesen, das sie kaum mit den Füßen berührt." Daß sich nirgends ein Flecken an seinem Charakter gezeigt, könnte uns freilich noch nicht bewegen, an seine Sündlosigkeit zu glauben. „Aber," fährt er fort, „zu jener Reinheit von aller nachweisbaren Sünde kommen noch die unzweideutigsten Beweise einer Zartheit und Tiefe des sittlichen Gefühles, welche jede Unlauterkeit des Herzens ausschließt. — Es kann für denjenigen, der sich dem Eindrucke, den sein Leben macht, ohne vorgefaßte Meinung hingibt, kein Zweifel seyn, daß er der erhabenste Charakter und die reinste Seele ist, welche die Geschichte aufweist." Mit allem Dem ist freilich die Unmöglichkeit zu sündigen für Jesum nicht erwiesen. Und eine juristische oder mathematische Gewißheit wird auch in diesem Punkte nie erhältlich seyn. „Den Einwurf," sagt der Verf., „wie Einer, der durch die Geburt mit der sündigen Menschheit zusammenhing, habe schlechthin sündlos, auch frei von Erbsünde seyn können, vermögen wir nicht mit geschichtlichen Beweisgründen abzufertigen. Hier gilt es zu glauben und nicht zu vernünfteln" (S. 273.).

Diese Anerkennung des gläubigen Standpunktes und seines Bedürfnisses ist sehr schön. Nur will uns scheinen, daß so lange dem Glauben etwas zu viel zugemuthet werden dürfte, als die Gottmenschlichkeit Jesu nicht ganz und völlig anerkannt wird. Einen sündlosen Menschen können wir uns nicht denken; wir können uns wohl entschließen, an einen solchen zu glauben, allein der Zweifel, den niederzuschlagen nicht in unserer Willkür steht, wird unsern Glauben unaufhörlich stören. Den Gottmenschen können wir uns dagegen nicht anders als sündlos denken; denn wie sollte

die Sünde da noch bestehen können, wo das göttliche Wesen mit dem menschlichen wirklich und wahrhaftig eins geworden ist?

Das Werk Jesu kann nur dann begriffen werden, wenn wir ihn als den sündlosen Gottmenschen gegenüber der sündigen Menschheit denken. Der Verf. hat sich an die kirchliche Eintheilung von den drei Aemtern angeschlossen, nur mit dem Unterschiede, daß er das königliche dem priesterlichen Amte voranstellt. Gerade das prophetische Amt Christi besteht dem Verf. eigentlich in nichts Anderem als dem Offenbaren der Sündlosigkeit. Christus ist darum nicht bloß Lehrer der Wahrheit, wie dieß auch die Propheten waren, sondern die Wahrheit selbst (S. 284.). Die Darstellung dieses prophetischen Amtes hat uns beim Verf. besonders angesprochen. Der vulgaire Rationalismus, auch wie er in neueren Erscheinungen wieder auftaucht, ist darin weit überflügelt. Aber auch hier sind wir der Ansicht: Christus könne die Wahrheit nur dann seyn, wenn er Gottmensch sey. Wie sollte denn die Wahrheit in einem Menschen, und wäre er auch der erhabenste und reinste, persönlich geworden seyn?

Dagegen hat es uns scheinen wollen, als ob das königliche Amt einigermaßen mit dem prophetischen zusammenfiele. Es werden darin zwei Momente unterschieden: erstens das negative der Ueberwindung der dem Willen Gottes widerstrebenden Sünde; zweitens das positive der vollen lebendigen Erfüllung dieses Willens. „Beides, sagt der Verf., leistete Jesus nicht bloß durch seine Lehre, sondern dadurch, daß er ein von Sünde reines heiliges Leben, wie er es forderte, selbst in sich darstellte, selbst erfüllte, und Vorbild ward" (S. 288.). Drückte sich nun der Verf. schon bei Darstellung des prophetischen Amtes dahin aus, daß Christus als Prophet nicht bloß Lehrer der Wahrheit, sondern die

Wahrheit selbst sey, so sieht man nicht recht ein, wie er sich als König von sich als Propheten unterscheiden soll. Zählt der Verf. zu dem königlichen Amte den geheimen unmittelbaren Einfluß, den ein großer, reiner Mensch durch das lebendige Wort, durch Gesichtsausdruck und Geberden, durch seine ganze Erscheinung auf Andere ausüben mußte: so hat es doch den Anschein, als ob das gerade zu der Ausübung des prophetischen Amtes Jesu gehörte. Dadurch, daß er lehrte, indem er Vorbild war, und im Leben darstellte, was er im Bewußtseyn hatte, vollbrachte er allerdings „durch die höchste sittliche That und den thatkräftigen sittlichen Geist die Befreiung der Menschheit von der Sclaverei der Sünde, die Entfesselung des gebundenen Willens, die Aufhebung der fleischlichen Schwäche" (S. 289.).

Die Schwierigkeit, das prophetische vom königlichen Amte scharf und genau auszusondern, ist bei diesem Anlasse dem Ref. wieder recht klar geworden. Die Reformatoren wußten von dieser dreifachen Eintheilung noch nichts. Sie gingen bei Darstellung des Amtes Christi von der „leidenden Genugthuung" (satisfactio passiva) aus, auf welche sie den weitaus meisten Nachdruck legten, und daneben entwickelte sich allmählich die Lehre von der „thuenden Genugthuung" (satisfactio activa), die wir bekanntlich in der Concordienformel schon ausgebildet treffen. Dieser Eintheilung würde Ref. um ihrer großen Einfachheit und Natürlichkeit willen den Vorzug geben. Was ihn noch weiter dazu bestimmen würde, will er sofort auseinandersetzen.

Die ganze Lehre von der Erlösung bewegt sich um zwei Punkte: Sündenvergebung und Sündentilgung. Wir können uns die eine nicht ohne die andere denken. Ist die Sünde getilgt, aber nicht vergeben, so ist sie eben darum nicht wirklich getilgt; ist sie vergeben, aber nicht getilgt, so ist sie eben darum nicht wirk-

lich vergeben. Nun ist aber gewiß die Sündenvergebung das Erste, was dem Sünder in Christo von Seiten Gottes zu Theil wird, und es will uns aus diesem Grunde nicht völlig richtig scheinen, daß das priesterliche Amt Jesu die letzte Stelle einnehmen solle. Das führt uns auf die schwierige Frage von der Genugthuung überhaupt, von der Art und Weise, wie Christus an unserer Stelle für uns genug gethan, uns mit Gott versöhnt und uns Sündenvergebung erwirkt habe. Diese Frage ist einfach auf die Alternative zurückzuführen: ist die stellvertretende Genugthuung Christi bloß als ein subjectiver Vorgang im Menschen oder als eine objective Thatsache in Gott selbst aufzufassen. Der Verf. neigt sich durchaus zur subjectiven Auffassung hin. „Das Sühnopfer Christi", sagt er, „ist für uns nichts ohne den Glauben. — Der Glaube ist das Versöhnende; denn Versöhnung ist ja nichts, als der durch das Vertrauen auf Gottes Gnade gewonnene innere Friede" (S. 292.). „Demjenigen, der uns den Weg der Wahrheit gezeigt hat, ja die Wahrheit selbst ist, dem gerechtesten, liebevollsten Menschen, dem Gesandten, dem Sohne Gottes, der uns Gott als den liebevollen Vater kennen gelehrt und ihn mit Vertrauen um Sündenvergebung zu bitten gelehrt hat, — glauben wir gern die mit seinem Tode besiegelte Versicherung, daß Gott nicht will, daß die Welt verloren gehe, sondern selig werde" (S. 293.). Hier läßt nun aber der Verf. das priesterliche Amt mehr oder weniger in das königliche übergehen. „Christus", sagt er hier, „erlöste uns vom Uebel und Tode theils dadurch, daß er deren Grund, die Sünde, tilgte, theils dadurch, daß er im Leiden und im Tode selbst die göttliche Liebe zur Erscheinung und Verwirklichung brachte, theils endlich dadurch, daß er den Glauben an ein ewiges Leben in seinem Tode besiegelte und durch seine Auferstehung nicht nur selbst

als Sieger des Todes bewährt wurde, sondern auch den Gläubigen als dieser Sieger erschien und seine Auferstehungslehre bekräftigte." Der Tod Jesu oder sein Sühnopfer scheint uns aber, wenn wir bei den drei Aemtern stehen bleiben wollen, auch als Sühne gefaßt werden zu müssen, während die Darstellung des Verf. den Begriff der Sühne hier so ziemlich ausschließt, dagegen denjenigen des Sieges, der Erhebung über den Tod stark hervorhebt. Der Tod scheint hier mehr nur die subjective Bedeutung zu haben, durch „Anschauung und Erfahrung" die Menschen zu bekehren und zu trösten, weil dieß durch Worte und Begriffe weniger möglich ist (S. 295.).

Jedoch spricht es der Verf., mit dem wir oft unverhofft wieder zusammentreffen, noch selbst aus, daß der Versöhnungstod Jesu wirklich ein Sünd- und Sühnopfer sey. Nur mit seinem Begriffe von „Sühne" möchten wir uns nicht ganz einverstanden erklären. Erkenntniß der Sünde und Reue, d. h. Besserung, zu wecken, ist nach ihm der Zweck des Sühnopfers. Diesen Zweck können wir aber nicht für den primären halten. Der eigentliche Zweck der Sühne war gewiß Ausgleichung und Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Harmonie des Guten. In dieser Beziehung hat die anselmische Genugthuungslehre ihre unwiderlegliche Wahrheit. Anselm hat nur darin geirrt, daß er die Genugthuung in das Gebiet eines gewöhnlichen Rechtshandels herabzieht und so einen künstlichen, aus der Processualistik hergenommenen Rechtsfall aus ihr gemacht hat. Daß aber die beleidigte Gottheit wieder ausgesöhnt werden müsse, das halten wir für die Grundlage aller Religion. Der Verf. sagt, Christi Büßen versöhne uns (S. 297.); nach des Ref. Dafürhalten ist es aber Gott, der mit uns versöhnt werden muß, und Christi Tod ist demnach eine wirkliche Sühne, eine Aus-

gleichung und Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Harmonie des Guten in der Welt. Immerhin geben wir dem Verf. gerne darin Recht, daß es falsch sey, die Versöhnung nur als einen Vorgang in Gott begreifen zu wollen, wie es falsch ist, anzunehmen, daß sie nur in und mit dem Menschen vorgehe. Vielmehr muß die Versöhnung sowohl in Gott als auch im Menschen vorgehen, die Sünde muß sowohl von Seiten Gottes vergeben, als im Menschen durch den Glauben getilgt werden; und das kann, wie die kirchliche Lehre allein consequent auseinandersetzt, nur durch einen Gottmenschen geschehen.

Die Versöhnung ist ein Geheimniß, in dem für den menschlichen Verstand die göttliche Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit zu streiten scheint. Dieses Geheimniß suchte Anselm mit seiner Theorie gleichsam zu zergliedern, in seine Theile aufzulösen; und es ist ihm nicht gelungen. Warum sollten wir das Geheimniß nicht mit dem Glauben anerkennen, da es doch unserem innersten Bedürfnisse entspricht? Und wir müssen es auch hier an dem Verf. wieder ehren, daß er die Ergebnisse seines subjectiven Denkens gern vor der großen, geheimnißvollen Thatsache der Erlösung und Versöhnung in Christo zurücktreten läßt. Diese Demuth und Bescheidenheit an einem Manne, von dem D. Lücke mit Recht gesagt hat (gölting. gel. Anzeigen vom 9. März 1846), daß er einer der vornehmsten Begründer der heutigen Theologie sey, hat etwas ungemein Wohlthuendes in sich und kann uns nur mit der größten Achtung vor demselben erfüllen. So beklagt er es selbst, daß in unserer Zeit, in welcher der menschliche Geist alle Gebiete des Lebens mit seiner durchleuchtenden und ordnenden Kraft zu durchdringen und sich Alles zu unterwerfen bemüht sey, die heilige Scheu vor dem Geheimnißvollen und Göttlichen immer mehr geschwächt und dadurch dem

Unglauben Vorschub gethan werde, während diese Verständigkeit zugleich dem irdischen, weltlichen Sinne und der Selbstsucht schmeichele und der uneigennützigen Liebe für das Höhere keine Anregungen und Antriebe durch große Charaktere mehr zu Hülfe kommen (S. 396.). Besonders schön ist auch die Stelle, in welcher der Verf. den Gemüthszustand des Gläubigen schildert. Und wie wahr ist es für unsere Zeit, daß nur Wenige den Frieden mit Gott in seinem vollen Sinne kennen, und ihn wohl Niemand in seiner ganzen Vollkommenheit hat. Wir glauben aber, daß dieser Friede nur im hingebenden Glauben an den Gottmenschen zu finden ist, und zwar nicht nur in der subjectiven Aneignung desselben, sondern in einer objectiven Vermittelung mit demselben durch die Kirche.

Der Protestantismus hat den Begriff der Kirche während seines ersten Entwickelungsstadiums aus natürlichen Gründen zurückgesetzt. Mit dem bisherigen Begriffe der Kirche war er im Kampfe. Es galt damals, das Recht der Subjectivität zu retten und auf das unmittelbare Gottesbewußtseyn zurückzugehen; aus dem Felsen Petri mußte die Ruthe neuer Propheten wieder lebendige Quellen schlagen. Seitdem hatte die Subjectivität sich eine Herrschaft über alle Gebiete des Zeitlebens, zumal auch über das religiöse angemaßt, welche allen Autoritäten, und auch derjenigen der Kirche, ein Ende zu machen drohte. Eine protestantische Kirche hat es überhaupt nie gegeben; denn die sogenannte „unsichtbare Kirche" ist nur die Idee, nicht aber die Wirklichkeit der kirchlichen Gemeinschaft. Das fühlten die Reformatoren wohl, wenn sie so ernstlich Anspruch darauf machten, aus der wahren katholischen Kirche niemals ausgetreten zu seyn. Es ist aus diesem Grunde ein natürlicher und gesunder Trieb unserer Zeit, das religiöse Leben nach seinem Wiedererwachen auch kirchlich

ordnen und feststellen zu wollen. Als Schleiermacher den Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus so faßte (Dogmatik, Bd. I. S. 145.), daß ersterer das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig mache von seinem Verhältnisse zur Kirche, letzterer das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von seinem Verhältnisse zu Christo: so bezeichnete er mit dieser Formel nicht nur den Vortheil, sondern auch den Nachtheil, in welchem der Protestantismus zum Katholicismus steht. Es ist sehr wahr, daß der Einzelne erst dann ein wahres und lebendiges Glied der Kirche ist, wenn Christus in ihm lebt; es wäre aber sehr falsch, zu verkennen, daß nach dem geschichtlichen, von Gott selbst geordneten Hergange der Einzelne zuerst Glied der Kirche wird, ehe er zu Christus kommt, und daß die Kirche daher gleichsam die erziehende Mutter ist, die ihre Kinder zu Christo führt. Durch sich selbst kann ja der Einzelne nicht zu Christo kommen; an unmittelbare göttliche Eingebungen zu glauben, verbietet uns die Erfahrung und das protestantische Bekenntniß. Nur der Hyperprotestantismus, wie er besonders im Rationalismus seinen Ausdruck fand, konnte darauf ausgehen, das Heil von der Vermittelung durch die Kirche ganz unabhängig zu machen, und es mußte in der Entwickelung des Protestantismus daher eine Zeit kommen, welche das Bedürfniß nach Sicherstellung des Begriffes der Kirche außer allen Zweifel setzte und in möglichst Vielen zum Bewußtseyn brachte.

Von diesem Bedürfnisse ist auch unser Verf. durchdrungen. Es muß uns wichtig seyn, noch die Stellung zu betrachten, welche er zu den kirchlichen Verfassungs- und Cultusfragen unserer Zeit einnimmt. Daß er die unmittelbare Geistesgemeinschaft mit Christo und den Christen für das höchste Ziel und Ergebniß des christlichen Lebens hält, — wollen wir gar nicht tadeln (S. 418.). Allein er selbst bekennt, daß im strengsten Sinne

keine ganz unmittelbare Gemeinschaft stattfinde, weil das Verhältniß der Christen unter sich und zu Christo geschichtlich vermittelt sey. Ja er geht selbst so weit, sich eines möhler'schen Ausdruckes zu bedienen und die Verwirklichung des christlichen Lebens in der Gemeinschaft — eine zweite Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes zu nennen (S. 343.). Nichtsdestoweniger sieht er jedoch in der Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche eine der stärksten Waffen des Protestantismus gegen den Katholicismus. Seine Gründe sind: 1) der Grundsatz, daß die unmittelbare Gemeinschaft das wahre Ziel des Glaubenslebens und für einen jeden Christen die Möglichkeit und das Recht vorhanden sey, zu ihr zu gelangen, sichere uns vor der Anmaßung der römischen Hierarchie, vor der Annahme, es gebe keinen andern Weg, zu Christo zu gelangen, als durch die Vermittelung der Priester; 2) gestatte er dem Gläubigen, wo die Benutzung des öffentlichen Gottesdienstes nicht ohne Verletzung der Gewissen geschehen könne, oder wo ein evangelischer Gottesdienst gar nicht bestehe, auf die äußere Kirchengemeinschaft zu verzichten und sich auf den Trost, den das Bewußtseyn der innern gewähre, zu beschränken; 3) sey er ein Schutzmittel gegen Schein- und Werkheiligkeit und todtes Gewohnheitswesen; 4) liege in diesem Grundsatze, der auch so ausgedrückt werden könne, daß alle Formen unwesentlich seyen, das Heilmittel gegen alle in den kirchlichen Organismus eingedrungenen Verderbnisse, so wie die Verpflichtung und Berechtigung zu einer nach Maßgabe des Bedürfnisses von Zeit zu Zeit vorzunehmenden Reformation der kirchlichen Formen.

Niemand wird bestreiten, daß in diesen Sätzen zu Gunsten der „unsichtbaren" Kirche sehr viel Treffendes und Einleuchtendes enthalten ist. Dennoch gehört Ref. zu denjenigen, welche den Begriff einer „unsichtbaren

Kirche für einen verfehlten halten und der Ansicht sind, daß innerhalb des Protestantismus viel Mißbrauch mit demselben getrieben worden ist. Sobald wir den äußern Organismus der Kirche, ihre Formen, Einrichtungen, Beamten, Dienstverrichtungen u. s. w., für unwesentlich erklären, so pflanzen wir den kirchlichen Indifferentismus und entbinden besonders die Gebildeten ihrer kirchlichen Pflichten, die gemäß ihrer socialen Stellung, ihren dogmatischen Ansichten und ihrer sittlichen Weltanschauung theilweise sehr gern mit einer unsichtbaren Kirche und einem Gottesdienste im reinen Geiste sich begnügen. Was der Verf. zu 1) sagt, trifft nur die Geistlichkeitskirche; wer wird aber diese für die wahre sichtbare Kirche halten? Was der Verf. zu 2) sagt, ist nur auf seltene Ausnahmen anwendbar; aber auch dann kann der Hausgottesdienst zu Hülfe kommen. Und sollte denn zu 3) nicht die beste Abhülfe gegen Schein- und Werkheiligkeit in einer lebendigen kirchlichen Gemeinschaft liegen, die ihr Heil nie in todten Formen suchen wird. Die äußern kirchlichen Formen aber zu 4) für unwesentlich zu erklären, erscheint uns mehr als bedenklich. Es kann doch nichts unwesentlich seyn, was Christus selbst angeordnet hat.

Freilich hängt das Urtheil hierüber ganz von der Ansicht über das Wesen des Gottesdienstes ab. Sieht man den Gottesdienst nur als eine religiöse Unterweisung für die Zurückgebliebenen unter den erwachsenen Christen an, für ein Surrogat dessen, was die Schule in der Jugend zu wenig geleistet hat, so ist sich nicht zu verwundern, daß man hie und da an ein Schließen der Kirchen gedacht hat, zumal seit die Emancipation der Volksschule so feurige Vertheidiger gefunden hat. Der Verf. ist von dieser Ansicht weit entfernt, und er hat den Begriff der Predigt, die nun einmal den Mittelpunkt des protestantischen Gottesdienstes bildet, tief und schön

gefaßt, wenn er sie als „das letzte, fruchtbarste Ergebniß der Aneignung und Wiederhervorbringung der Offenbarung, das Zeugniß des zur concreten, individuellen, Wahrheit gewordenen Glaubens und als das Erweckungsmittel desselben Glaubens für die Gemeinde, überhaupt als die Blüthe und Frucht des lebendigen Schriftverständnisses" schildert (S. 425.). Nur möchten wir dann die Prediger nicht als Beamtete oder Diener der Gemeinde (S. 420.) bezeichnet wissen, eine Bezeichnung, die uns auch neben vielem trefflich Gesagten in der Theorie des Cultus von Kliefoth mißfallen hat. Der Prediger soll, nach unserer Ansicht, nie der Diener eines Menschen oder irgend einer menschlichen Gemeinschaft werden; er soll ein Diener Christi, des göttlichen Wortes, ein Botschafter an Christi Statt seyn (2 Kor. 5, 20.). Es ist auch nicht richtig, daß der Prediger den Glauben seiner Gemeinde predigen solle, was man jetzt so oft gewissen Tagesmeinungen zu lieb fordern will. Der Prediger soll das Evangelium, das Wort Gottes, den Glauben an Christum predigen, habe seine Gemeinde einen Glauben, was sie für einen wolle. Hat sie den rechten noch nicht, so soll der Prediger denselben in ihr auferbauen. Scheint der Verf. vorauszusetzen, daß „nur der größte Theil der Christen" des Gottesdienstes bedürfe, daß es also auch manche gebe, welche denselben nicht nöthig hätten (S. 420.), so sind wir auch hierin nicht ganz seiner Meinung. Für jeden lebendigen Christen, sey er hochgebildet oder ungebildet, muß der Gottesdienst ein Bedürfniß seyn aus eben dem Grunde, den der Verf. so unvergleichlich schön hervorhebt: weil der Gottesdienst die fortwährende „Wiederhervorbringung der Offenbarung" ist. In der von Gott selbst angeordneten Erscheinungsform offenbart sich uns in demselben das Geheimniß der Erlösung und Versöhnung. Im Gottesdienste bekennen wir uns zu diesem Geheimnisse, eignen

uns dasselbe an, stimmen ein in die Lob- und Danklieder zum Preise des Herrn. Manche Prediger erkennen freilich in unserer Zeit ihre hohe Aufgabe noch nicht genug. Auch hierüber hat der Verf. Treffliches gesagt. „Unsere Prediger“, bemerkt er nämlich, „sind entweder unbelebte Altgläubige, oder kraft- und charakterlose Rationalisten oder zu eifrige und heftige Neugläubige, die das alte Lutherthum oder den alten Calvinismus wieder verkündigen, oder Rationalisten einer neuern Art, die noch schlimmer ist als die alte; aber erleuchtete Prediger, die sich den lebendigen Geist des Evangeliums angeeignet haben und mit aller Kraft des wahren Glaubens und der Begeisterung eine Buße predigen, wie wir sie nöthig haben, und wofür die Besseren aller Stände Empfänglichkeit und guten Willen hätten, wenn ihnen nur der Weg gezeigt würde, und die zugleich mit ihrem Charakter und Wandel vorleuchteten — solcher gibt es wenig“ (S. 384.). Allein die Christen sollten bedenken, daß der Gottesdienst noch andere Bestandtheile als die Predigt hat, und daß nicht gerade ausgezeichnete, sondern nur ernste, treue und fromme Prediger uns noth thun, deren es doch an vielen Orten gibt.

Der Gottesdienst hat aber noch ganz andere Bestandtheile als die Predigt, und das darf Niemand vergessen, der sich um der ungenügenden Predigt willen von demselben dispensirt glaubt. Wir kommen damit auf den symbolischen Charakter des Gottesdienstes zu sprechen. Kaum wird in unserer Zeit mehr ein Urtheilsfähiger bestreiten, daß der Protestantismus auf diesem Gebiete zu viel zerstört und zu wenig aufgebaut habe. Der Rationalismus mit seiner nüchternen, vernünftigen Religion hat der kirchlichen Symbolik noch den Todesstoß gegeben, und hätte consequenterweise so weit gehen müssen, als die Wiedertäufer im Zeitalter der Reformation, die ihre Gottesdienste im Freien abhielten. Unser

Verf. zeigt auch in diesem Punkte, wie sehr er mit der Zeit fortzuschreiten weiß und ihre religiösen Bedürfnisse versteht. „Es ist", sagt er treffend, „nur aus der einseitig dogmatischen und verständigen Richtung des Protestantismus erklärlich, daß nach Abthun aller katholischen, zum Theil allerdings verwerflichen Gebräuche, die sich an die hohen Feste anschlossen, die Feier derselben bis jetzt auf die gewöhnlichen sonntäglich wiederkehrenden Formen des Gebets und Gesangs beschränkt geblieben ist. Ueberhaupt fehlt es uns an heiligen Gebräuchen, indem die alten abgeschafft sind und dem kirchlichen Leben durch das Uebergewicht des Begriffes und Denkens die Kraft, neue hervorzubringen, wenigstens bis zur Stunde gelähmt ist" (S. 427 ff.). Mit vollem Rechte beklagt es der Verf., daß in der reformirten Kirche der sinnreich angelegte Cyklus des Kirchenjahres aufgegeben wurde, und verlangt Wiederherstellung desselben mit zweckmäßiger Verbesserung. Sehr schön bemerkt er: „Die drei hohen Feste mit der Leidenswoche kehren in ihrer tiefsinnigen, ewig jungen Symbolik jährlich wieder, und bieten der öffentlichen Andacht einen unerschöpflichen Reichthum von Anknüpfungspunkten." Es war natürlich, daß in der protestantischen Kirche das dogmatische Interesse mehr als billig vorherrschte; dasselbe soll auch von dem kirchlichen nicht verschlungen werden, und in dieser Beziehung behält Schelling in seiner vielbesprochenen Vorrede zu Steffens nachgelassenen Schriften Recht, daß es ein Unglück wäre, wenn der Protestantismus in erneuerten Verfassungsformen Ersatz für dogmatische Weiterentwickelungen zu finden hoffte; allein gewiß ist auch wahr, daß das dogmatische Denken seinen höchsten Ausdruck im kirchlichen Leben erhalten muß, sonst wird das Christenthum aus einer Lebensgemeinschaft eine Schule, oder zerfällt vielmehr in eine Anzahl von Schulen.

Unsere ganze kirchliche Symbolik beschränkt sich, wie der Verf. richtig angibt, auf die beibehaltenen zwei Sacramente: die Taufe und das Abendmahl. Ohne Zweifel wären auch diese vom Protestantismus aufgegeben worden, wenn sie nicht biblisch sich hätten begründen lassen. Der Ausdruck Sacrament wird darum auch heute noch von Menschen in Anspruch genommen, die ihm vorwerfen, daß er nicht biblisch sey. Der Verf. thut dieß nicht; er scheint von dem Bedürfnisse nach kirchlichen „Mysterien" durchdrungen, dergleichen alle Religionen hatten, und die schon darum eine Nothwendigkeit sind, weil die Religion selbst der Ausdruck für die ewigen, unerklärlichen Geheimnisse ist. Dagegen muß man es allerdings mit ihm beklagen, daß innerhalb der protestantischen Kirche „eine zwiespältige Theorie des Sacraments, insbesondere des heil. Abendmahles aufgestellt worden ist" (S. 428.). Nur sind wir darin nicht ganz seiner Meinung, daß er diesen Zwiespalt nur aus „falschem dogmatischen Wissenstrieb und der Sucht, Alles in haarscharf bestimmte Begriffe zu fassen" (S. 428.), herleiten will. Es ist hier nicht der Ort, auf den tief principiellen Gegensatz des lutherischen und reformirten Protestantismus einzugehen; so viel ist aber außer allem Zweifel, daß dieser Gegensatz aus guten Gründen in der Lehre vom heil. Abendmahle am schärfsten hervorgetreten ist. Der Verf. selbst wirft Zwingli vor, daß er „das Zergliederungsmesser etwas zu tief habe einschneiden lassen", und räumt von Luther ein, daß er „an dem gläubigen Gefühle festgehalten habe, im Abendmahle etwas Wirkliches und Wesenhaftes von Christo zu empfangen." Gewiß ging Luther darin zu weit, daß er die zwingli'sche Ansicht nicht mehr als eine christliche wollte gelten lassen und die brüderliche Gemeinschaft mit den Reformirten wegen der Abweichung in der Sacramentslehre aufhob. Der Gegensatz lag aber eben tiefer. Zwingli

ließ sein Zergliederungsmesser nicht nur in der Sacramentslehre zu sehr einschneiden, sondern ging überhaupt von einer andern christologischen Grundanschauung aus, als Luther. Ref. hat an einem andern Orte (Wesen des Protestantismus, Bd. I. S. 325 ff.) nachgewiesen, daß Zwingli die menschliche Natur Christi mit der göttlichen gar nicht als eins zu denken vermochte und an keine rechte Menschwerdung Gottes in Christo glaubte. Sein Gottesbegriff blieb immer ein jenseitiger, abstracter. Luther war dagegen in den umgekehrten Fehler verfallen und hatte die menschliche Natur Christi in seiner göttlichen untergehen und verschwinden lassen (Wesen des Protestantismus, Bd. I. S. 313 ff.). Darum fiel es ihm nicht schwer, eine gegenwärtige Leiblichkeit Christi im Abendmahle anzunehmen, da ihm der (seinem Begriffe nach aufgehobene) Leib Christi überall war, wo Christus seiner Gottheit nach. Ueber beide Reformatoren wird man milder urtheilen und ihren vermeintlichen Eigensinn richtiger würdigen, wenn man bedenkt, daß sie von verschiedenen theologischen Grundanschauungen ausgingen.

Nach unserer Ansicht bedarf sowohl das lutherische als das reformirte Dogma in der Abendmahlslehre der Umbildung. Den Fehler des lutherischen Dogma deckt der Verf. richtig darin auf, daß Luther einen falschen Begriff vom Leibe und Blute des Herrn mitbrachte, das heißt, daß er die Leiblichkeit, das Seyn des Herrn (Matth. 26, 26.) für ein locales nahm. Er übersah das Symbolische des Abendmahles. Der Verf. sagt ganz wahr: „Gegenstand und Inhalt der Aneignung ist hier nicht ein Stoff oder eine Substanz in ihrem Seyn oder Bestehen, wie der Leib Christi an sich gedacht wird" (S. 433.). Dagegen stimmen wir mit dem Verf. nicht überein, wenn er der Ansicht zu seyn scheint, Gegenstand und Inhalt der Aneignung sey nicht etwas, das außer-

halb des Gläubigen sey. Was im Abendmahle angeeignet wird, ist etwas wesentlich Objectives, etwas, das außerhalb des Genießenden ist. Darin hatte Luther gegen die Reformirten ganz recht. Hätten wir das Object des Abendmahles schon in uns: so sieht man nicht ein, warum wir zum Abendmahle gehen sollten. Den Glauben, das subjective Gefühl zum Abendmahlsinhalte machen, ist irrig, und dieser Irrthum ist Schuld daran, daß viele Christen, welche wenigstens die Predigt noch besuchen, sich vom Genusse des Abendmahls losgesagt haben. Christus — der wirkliche gekreuzigte Christus — ist das Object des Abendmahles, und derselbe ist uns im Abendmahle auf eine Weise gegenwärtig, wie sonst nirgends. Diese Gegenwart Christi in der symbolischen Anschauung und dem symbolischen Genusse ist das Mysterium des Abendmahles. Der Verf. gibt dieß auch wieder selbst zu, wenn er die ganze Abendmahlshandlung einen christlichen Gemeinschaftsact bilden läßt, „in welchem Christus, unabhängig vom Glauben des Einzelnen, thatsächlich gegenwärtig sey, so daß auch der bloße Zuschauer sagen müßte, er sey gegenwärtig" (S. 435.). Damit geht der Verf. sogar über den reformirten Standpunkt weit hinaus, ja er schließt sich dem entschieden lutherischen an, wenn er nicht nur die Unwürdigen, sondern selbst die Ungläubigen dasselbe, was der Würdige und Gläubige, nur aber in einem ihm verderblichen Gegensatze vermittelst des Abendmahlsgenusses empfangen läßt. Denn das war bekanntlich der unerledigte Streitpunkt zwischen Butzer und Luther geblieben, daß der erstere nur zugeben wollte, die indigni, aber nicht die impii genössen im Abendmahle den Leib und das Blut des Herrn. Zu hart endlich scheint uns das Urtheil des Verf. über die Abendmahlslehre Calvin's. Mit der „umschriebenen" Persönlichkeit Christi im Himmel rettete er die persönliche Selb-

ständigkeit Christi gegen die lutherische Ubiquitätslehre, dagegen lehrte er die wirkliche und wesenhafte Gegenwart Christi im Geiste, die er freilich für den Verstand nicht begreiflich machen konnte. Er nahm eine durch den Geist vermittelte Einwirkung des im Himmel befindlichen Fleisches Christi an, und wollte damit die reformirte mit der lutherischen Vorstellung versöhnen, ein Bestreben, das wir jedenfalls ehren müssen.

Entschieden müßten wir dem Verf. widersprechen, wenn er in dem Sacramente der Taufe nur eine „Weihe der in die christliche Gemeinschaft Eintretenden" sehen wollte. Das ist die alte zwingli'sche Vorstellung, die aber auch in der reformirten Kirche ziemlich allgemein aufgegeben ist. Ref. hat an einem andern Orte entwickelt, daß die Taufe schon den Reformatoren das Sacrament der Sündenvergebung war, mithin eine symbolische Bezeugung oder Besiegelung, daß im Tode Jesu dem Täuflinge Sündenvergebung zugesichert sey. Faßt man die Taufe als Sacrament der Wiedergeburt, wie dieß, besonders durch die Stelle Tit. 3, 5. veranlaßt, Viele thun, so hat man eine schwere Stellung gegen die Wiedertäufer, welche die Taufe als eine symbolische Bezeugung, daß ein Mensch wiedergeboren sey, geltend machen und darum auch erst dann ertheilen, wenn sie von der statthabenden Wiedergeburt des Täuflings überzeugt sind. Von hier aus läßt sich die Kindertaufe mit dem besten Willen nicht rechtfertigen, ausgenommen mit der abentheuerlichen Annahme mehrerer Reformatoren, daß der h. Geist die Wiedergeburt selbst in ungebornen Kindern bewirken könne, wofür das Beispiel Johannis des Täufers angeführt wird. Der Verf., welcher die Wiedergeburt ebenfalls für „den Gegenstand und Gehalt des Taufactes" hält (S. 437.), sucht sich dadurch zu helfen, daß er jene für etwas Fließendes, einer Abstufung und einem Gradverhältnisse Unterworfenes er-

klärt, für etwas, das in der Taufhandlung nicht schlechthin vollendet und abgeschlossen, sondern auch nach derselben noch fortgesetzt und immer mehr zur Vollendung gebracht werden müsse. Damit schiene uns aber der Begriff der Wiedergeburt in den der Heiligung überzugehen, und wir glauben, zwischen einem wiedergebornen und einem unwiedergebornen Menschen sey nicht nur ein fließender, sondern ein fester Unterschied, wenn sich auch nicht in jedem Menschenleben der Anfangspunkt der Bekehrung genau und gleichsam mathematisch nachweisen läßt. Alle diese Schwierigkeiten lösen sich, sobald man die Taufe als Sacrament der Sündenvergebung faßt, was auch ihr ursprünglicher Begriff war. Denn es läßt sich aus dem neuen Testamente durchaus nicht nachweisen, daß die Taufe nur Wiedergebornen ertheilt worden wäre, und der Verf. sagt in dieser Beziehung ganz richtig, bei manchem Täuflinge möge im apostolischen Zeitalter die (religiöse) Selbstthätigkeit nur erst in einem sehr geringen Grade vorhanden gewesen seyn (S. 437.). Jeder Mensch bedarf der Sündenvergebung; denn Gott will, daß alle Menschen selig werden. Warum sollte also das Pfand derselben unmündigen Kindern verweigert werden? Ihnen dagegen ein Pfand ihrer Wiedergeburt zu ertheilen, das schien dem Ref. immer zum mindesten eine unbegründete „Prolepsis."

Unstreitig sind nun auch noch die Ansichten des Verf. über Kirchenverfassung unserer besonderen Aufmerksamkeit werth, um so mehr, als die Kirchenverfassungsfrage eine sogenannte Zeitfrage geworden ist. Wenn jetzt Manche von einer freien Kirche schwärmen und in bester Absicht völlige Trennung der Kirche vom Staate herbeiwünschen, so ist der Verf. ein viel zu tiefer Denker, viel zu umsichtig und zu erfahren, als daß er in diesen Wunsch einstimmen könnte. Er verkennt und verhehlt zwar die Mängel unserer Staatskirche nicht, die den Or-

ganismus des kirchlichen Lebens in seiner Ausbildung hemmte, die Kirchenzucht abschwächte und zuletzt auflöste und die Selbstthätigkeit der Gemeinden lähmte; aber er verkennt eben so wenig die „unendlich wichtigen Vortheile" (S. 441.), die mit dem Bestehen einer Staatskirche verbunden sind. „Wenn das Christenthum nichts als Sache der Einzelnen und der frei gewählten christlichen Gesellschaften wäre", sagt er vollkommen richtig, „so fände die Möglichkeit statt, daß ein großer Theil der Staatsbürgerschaft nicht christlich, entweder jüdisch, oder deistisch, oder naturalistisch wäre, daß somit aller christliche Gemeingeist aufhörte und an dessen Stelle der Ungeist der Selbst- und Gewinnsucht träte". Die Regierung würde ihren christlichen Charakter verlieren und bald keine andern Grundsätze mehr als die der weltlichen Gerechtigkeit und des Nutzens haben, die Aufrechthaltung und Pflege einer wissenschaftlichen Theologie würde ihr entrissen, und das christliche Leben möglicherweise der Unwissenheit, dem Unverstande und Aberglauben preis gegeben. Die nordamerikanischen kirchlichen Zustände, die nur ein Unwissender für Normalzustände der Kirche halten kann, und die Niemanden zuträglicher sind als der römischen Kirche, die einen festen kirchlichen Organismus hat und mit diesem die Secten überwindet, legen das sprechendste Zeugniß für die Wahrheit des vom Verf. Gesagten ab. Dem Unglauben und dem kirchlichen Radicalismus wäre allerdings die Trennung der Kirche vom Staate sehr erwünscht. Das Losungswort zur kirchlichen Auflösung wäre damit gegeben. Die Kirche würde sich zwar auch in diesem Falle nicht gänzlich auflösen, sondern nur neu gestalten, und der Staat müßte mit der Zeit auf diese oder jene Weise mit der Kirche, die er nicht entbehren kann, wenn er nicht sein innerstes Lebensband zerstören will, wieder ein neues Bündniß schließen.

Wozu aber eine gefährliche, möglicherweise für den Staat selbst verderbliche Krise herbeiführen, wenn auf dem milden und verständigen Wege der Reform viel Besseres erreicht werden kann? Der Verf. schlägt zu diesem Ende die Repräsentativ- oder Synodalverfassung vor, der für die Gemeinden Presbyterien zu Grunde liegen müßten. Die Presbyterien hätten im Besonderen, die Synoden im Ganzen das Kirchenregiment zu führen; die Geistlichen würden als diejenigen Mitglieder, welchen die lebendigere Theilnahme und die bessere Einsicht beiwohnt, den Hauptheil der kirchlichen Vertretung bilden; jedoch müßten auch Laien, welche durch ihren kirchlichen Sinn und ihre Einsicht das Zutrauen des Volkes besäßen, hinzugezogen werden, und die Regierung müßte in den Synoden durch Commissarien vertreten seyn. Wir erkennen hierin allerdings die Grundzüge einer organischeren, lebendigeren Kirchenverfassung, die in der reformirten Kirche auch hie und da sich ausgebildet vorfindet, während dagegen auf die in Deutschland und zum Theile selbst in der Schweiz an vielen Orten bestehende Consistorialverfassung von dem Verf. gar keine Rücksicht genommen wird. Daraus entsteht der Uebelstand, daß, obwohl der Verf. die Staatskirche beibehalten wünscht, er dennoch den Regierungen zu wenig Einfluß auf das Kirchenregiment einräumt. Eine zweckmäßige Verbindung des Synodal- und Consistorialsystems schiene dem Ref. besonders anzurathen; denn rein demokratische Formen könnten der protestantischen Kirche diejenige Festigkeit nicht geben, welcher sie zumal der römischen Hierarchie gegenüber bedarf. Auch ist es uns einigermaßen aufgefallen, daß der Verf. gar nicht in Betracht gezogen hat, ob die Episkopalverfassung, welche Melanchthon so gerne der deutschen Kirche erhalten hätte, mit dem Principe des Protestantismus unter gewissen Voraussetzungen nicht verträglich wäre.

Mit allem dem, gibt aber der Verf. selbst zu, wäre die Kirche immer noch zu einer bloßen „Anstalt für christliche Erziehung und Erbauung herabgesunken" (S. 441.). Das sittlich-thätige Leben bliebe somit fast ganz vom Kirchenleben ausgeschlossen (S. 443.). Abhülfe hievon erwartet der Verf. allein vom christlichen Gemeingeiste und in der freien Bethätigung desselben durch christliche Vereine. Damit ist nichts Anderes gesagt, als daß die Staatskirche durch die freien Vereine reformirt werden müsse, was auch die feste Ueberzeugung des Ref. ist.

Es ist gewiß wahr, daß die Mitglieder solcher freien Vereine die besten Christen sind (S. 379.); aber in vieler Beziehung auch wahr, was der Verf. an ihnen aussetzt, daß sie meistens zu engherzig sind, zu viel Vorurtheile gegen die Wissenschaft haben, sich die Offenbarung nicht lebendig genug anzueignen vermögen (S. 380.). Auf der anderen Seite sind aber viele weitherzigere Christen hieran selbst Schuld, weil sie keinen Sinn und keine Theilnahme, nicht einmal ein Bedürfniß für das freie Gemeindeleben haben und gleich Pietismus und „Muckerei" darin wittern. So weit als der Verf. würden wir jedoch nie gehen, welcher das Predigen und die Wahl der Prediger den Conventikeln überlassen und im öffentlichen „Gottesdienste" das darstellende symbolische Element dergestalt zum Uebergewichte erheben würde, daß die regelmäßigen Andachtsübungen auf biblische Vorlesung, Gebet und Gesang beschränkt, die Predigt aber auf die hohen christlichen Feste und besondere Bettage aufgespart bliebe (S. 444). Wird jetzt zu viel gepredigt, so wollen wir wenigstens nicht in das andere Extrem verfallen und zu wenig predigen, was gerade zu dem, vom Verf. so sehr verwünschten, äußerlichen Ceremoniendienste führen könnte.

Daß sich die Kirche einst vollenden werde, das ist die große Weissagung des N. Test. Der Verf. erwartet diese Vollendung in der Zeit in einem neuen großen Siege des christlichen Geistes der Wahrheit und Gerechtigkeit (S. 449.). Wahrhaft vollendet sich die Kirche Christi aber erst in der Ewigkeit. Der Verf. hat an die Stelle einer unpersönlichen Unsterblichkeitslehre, die ganz dem modernen, mit dem Glauben zerfallenen Bewußtseyn angehört, wieder die kirchliche Lehre der Auferstehung von den Todten gesetzt. Dagegen hat er alles vorwitzige Grübeln darüber fern gehalten, wie der Proceß der Auferstehung vor sich gehen werde. Auch die Frage, warum der einzelne Gläubige nicht sogleich nach dem Tode zur Vollendung gelange, und welches der Mittelzustand sey, den er durchzugehen habe, weist er als aus Selbstsucht entspringend zurück. „Es ist der Wille Gottes selbst," sagt er, „daß wir über diese Dinge in Unwissenheit bleiben sollen. Unser Erkenntnißvermögen ist so eingerichtet, daß wir über Alles, was jenseits dieses irdischen endlichen Lebens liegt, nichts Gewisses und Bestimmtes wissen können" (S. 459.). Es ist auch psychologisch sehr wahr, was der Verf. noch später bemerkt, daß diese Unwissenheit wohlthuend für uns sey. „Wäre uns ein Wissen über diese Dinge möglich, so hörten sie auf, Gegenstände des Glaubens und der Hoffnung zu seyn, und dem Geiste wäre das Geheimniß geraubt, dessen er bedarf, um seine höchste Schwungkraft zu üben" (S. 460.).

Der Verf. schließt sein Werk selbst mit einem Geheimnisse, demjenigen der Dreieinigkeitslehre. Wir können uns nach dem Standpunkte des ganzen Werkes wohl vorstellen, daß er die Lehre von der sogenannten immanenten Dreieinigkeit verwirft und sich nur an die Offenbarungsdreieinigkeit hält, welche auf die dreifache zur Erscheinung gekommene Geoffenbartheit

Gottes als des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes zurückgeht. Die Abneigung gegen die immanente Dreieinigkeitslehre war schon unter den Reformatoren, zumal den reformirten, sehr groß und Calvin hätte sich schwerlich jemals wieder zu ihr zurückgeflüchtet, nachdem er sie schon völlig verlassen hatte, wenn ihn nicht Servet durch seine Opposition vom Standpunkte des naturalistischen Pantheismus aus erschreckt hätte. Dennoch ist die immanente Dreieinigkeitslehre nicht so ganz verwerflich; denn wenn Unterschiede aus dem göttlichen Wesen in der Geschichte des Reiches Gottes hervortreten, so müssen diese Unterschiede in dem göttlichen Wesen selbst ihren Grund haben. Das hat der Christ als ein unerforschliches Geheimniß gläubig anzuerkennen; „die scholastische Speculation aber in das göttliche Wesen selbst hineinzuversetzen" (S. 492.), dazu fehlen dem Menschen alle Bedingungen, und die kirchliche Lehre bedarf in dieser Beziehung heute noch der Revision, die von den Reformatoren an die Hand genommen, aber wieder aufgegeben wurde.

Wir können nun unsere Bemerkungen über das treffliche und inhaltreiche Werk des Verf. nicht schließen, ohne noch einen Blick auf die ganze Anordnung und Eintheilung desselben zu werfen. Daß wir dieß erst jetzt thun, hat darin seinen Grund, daß uns der Stoff des Buches wichtiger als die formelle Behandlung schien, und die letztere erst dann recht verstanden werden kann, wenn der Stoff selbst bekannt ist. Auch wird in der formellen Behandlung zumal eines dogmatischen Systems immer eine gewisse Freiheit eingeräumt werden müssen, zumal in einer Zeit, die in den Grundprincipien so sehr hin und her schwankt. Im Allgemeinen hat der Verf. den von Schleiermacher zuerst betretenen Weg eingeschlagen und nach Voranstellung einer Reihe von einleitenden Sätzen, welche von der Natur und Darstellung des Glaubens handeln, zuerst die ursprüngliche, aber gestörte Einigung der

Menschen mit Gott, dann in einem zweiten Theile die durch Christus wieder hergestellte Einigung der Menschen mit Gott behandelt. Diese Anordnung hat ihre großen Vortheile, die sich hier aufs Neue wieder bestätigt haben. Ihre großen Nachtheile hat sie aber auch. Diese liegen darin, daß die ganze Dogmatik auf diesem Wege nicht genug objectiven Hintergrund hat, daß sich die einzelnen Sätze aus dem subjectiven christlichen Bewußtseyn gleichsam herausspinnen, aber nicht auf den großen geschichtlichen Heilsthatsachen ruhen. Dem Ref. scheint es mißlich, vom Glauben reden, seinen Begriff entwickeln zu müssen, ehe nur vom Objecte des Glaubens, von Christo, irgendwie die Rede seyn konnte. Und doch handelt die ganze Einleitung vom Begriffe des Glaubens. Diese Anordnung führt auch den Nachtheil mit sich, daß zweimal vom Verf. der Begriff des Glaubens entwickelt wird: einmal in der Einleitung, und dann wieder im ersten Hauptstücke des zweiten Abschnittes des zweiten Theiles bei der Lehre von der Heilsordnung. Ueberhaupt scheint dem Ref. der christliche Glaube immer Offenbarungsglaube zu seyn, und dieser kann doch erst dann unvorgreiflich entwickelt werden, wenn die Thatsachen der Offenbarung begründet sind. Dieser Vorwurf trifft aber Schleiermacher zunächst, und das ist auch ein Hauptgrund, warum Ref. bei aller Verehrung vor dem herrlichen Manne sich dennoch durch die schleiermacher'sche Dogmatik nicht befriedigt fühlt.

Auch in Beziehung auf die Lehre von Gott ist der Verf. in Schleiermacher's Fußstapfen getreten und hat die göttlichen Eigenschaften von einander getrennt behandelt. Ref. hat die schleiermacher'sche Gotteslehre immer für einen der schwächsten Punkte seines Systems gehalten. Wozu dieß Zerreißen und Zerpflücken des Einen, untheilbaren, ewigen Gottes bei Entwickelung seines Begriffes? Der Begriff soll das Wesen darstellen, und wo es recht eigentlich zum Wesen gehört, ein unzertrenn-

liches Ganze zu seyn, da sollte auch der Begriff nicht trennen. Ref. hat bei Darstellung des Wesens des Protestantismus unwillkürlich das Bedürfniß gefühlt, die Gotteslehre mit der Christologie zu verbinden. Nur in Christo haben wir den wahren, lebendigen Gott, der die Liebe selbst ist. Gewiß ist die Methode der alten Dogmatiker eben so verwerflich, die den locus de Deo der Christologie voranschicken, ja gar an die Spitze des Systems stellen. Da bekommen wir wohl abstracte, scholastische Formeln über das, was Gott nicht ist, aber das, was Gott ist — und das macht doch sein Wesen aus — hat uns erst der Sohn kund gethan: Gott ist der Vater. Dahin gehört dann auch die Lehre von der Dreieinigkeit, und nicht wohl an das Ende des Systems, wohin Schleiermacher dieselbe in einer Art von Verlegenheit verwiesen zu haben scheint, da er sie sonst nirgends unterzubringen wußte.

Die Stellung, welche der Verf. der heiligen Schrift in seinem Systeme einräumt, scheint uns eine zu untergeordnete zu seyn. Man hat bisher zwei Principien des Protestantismus geltend gemacht: das sogenannte formale und materiale. Unter dem ersteren verstand man die heilige Schrift. Ref. ist der Ansicht, daß es unrichtig ist, so zu unterscheiden, und daß ein rein formales Princip ein Unding wäre. Allein wenn auch die Schrift kein Princip, so ist sie doch eine Macht im Protestantismus, und als solche ist sie nicht mehr anerkannt, wenn sie ihre Stellung im Systeme unter dem Titel: „Christus in der heiligen Schrift," einzunehmen hat. Die Lehre von der heil. Schrift gehört, nach der Ansicht des Ref., vor die Lehre von Christo, weil wir zunächst aus der Schrift von Christo wissen.

Daß der Lehre von der Kirche im zweiten Abschnitte des zweiten Theiles, wo von der Aneignung des Heils gehandelt wird, ihre Stelle angewiesen wird, könnte

ebenfalls in Anspruch genommen werden. Damit wird die Kirche als ein Gnaden- oder Heilsmittel betrachtet. Sollte sie aber auch im Sinne des Verf. nicht eine höhere Aufgabe zu lösen haben? Bezeichnet der Verf. nicht selbst die Gemeinschaft als eine zweite Menschwerdung Gottes? Uns will scheinen, die Lehre von der Kirche hätte zum mindesten einen eigenen Abschnitt, wo nicht einen besonderen Theil bilden sollen. Sie ist eigentlich die Frucht des ganzen von Gott in Christo beschlossenen und vollendeten Heilswerkes — die thatsächliche Erscheinung Gottes auf Erden, die Verwirklichung seiner Offenbarung in der Menschheit. Die Lehre von der Kirche bietet nach der Ansicht des Ref. für jede Dogmatik die geeignetsten Schlußpunkte dar. Denn was ist schöner, als mit dem Jubelrufe der triumphirenden Kirche zu schließen?

Aller der Ausstellungen aber ungeachtet, zu denen sich Ref. hie und da bewogen fühlte, trägt er kein Bedenken, dieses Werk für eine der schönsten und wichtigsten literarischen Zeiterscheinungen zu halten. Wer wollte auch in unserer Zeit eine Dogmatik schreiben, in welcher nur zwei selbständige Theologen durchaus einig gingen? Die dogmatische Einförmigkeit gehört überhaupt nicht zum Wesen des Protestantismus, und jeder Versuch, eine solche erzwingen zu wollen, müßte zum größten Nachtheile für unsere Kirche ausfallen; er würde nur eine allgemeine Zersplitterung in Secten zur Folge haben. Unsere Zeit bedarf verschiedener theologischer Bauleute, aber auf dem Einen Grunde, außer dem kein anderer gelegt werden kann (1 Kor. 3, 11.). Nach unserem Dafürhalten ist das Werk des Verf. auf diesen Einen Grund gebaut, und auch an Silber, Gold und Edelsteinen fehlt es nicht, die das Werk selbst schmücken. Und wenn nichts Anderes daran wäre, als das Gold der Wahrheitsliebe, so wäre das schon genug. Der Verf. will keiner Partei dienen, und D. Lücke

hat darum mit Recht dem Buche das Prognostikon gestellt, daß es von Vielen rechts und links werde verworfen werden. Aber eben so wahr ist, daß es auch Vielen willkommen seyn muß und daß kein Unbefangener dasselbe, ohne neue Anregungen erhalten und den Verf. selbst aufs neue achten gelernt zu haben, bei Seite legen wird. Ref. wird wenigstens die Stunden nie bereuen, die er auf ein gründliches Studium dieses Werkes verwendet hat; denn für diejenigen, die nur einigen geistreichen Schaum von den Büchern abschöpfen wollen, ist es nicht geschrieben. Wir schließen mit dem herzlichsten Danke gegen den Verf. für den großen Dienst, den er der Wissenschaft und der Kirche mit seinem Werke geleistet hat. Möchten die Gleichgesinnten nicht unter eines Menschen Fahne, aber unter dem Paniere der christlichen Wahrheitsliebe sich immer näher zusammenschaaren, um einerseits dem wiedererwachten stabilen Scholasticismus, andererseits aber besonders dem frivolen Sansculottismus zu wehren, der auf den Trümmern der Theologie und der Kirche die Religion einer Liebe aufrichten will, die nichts glaubt, und eines Geistes, der kein heiliger Geist ist. Denn um zur wahren Vermittelung zu gelangen, müssen die falschen Gegensätze überwunden werden, und daß das Werk des Verf. einen außerordentlich wichtigen Beitrag zu diesem schönen Zwecke liefert, das werden ihm alle diejenigen danken, welche in unserer Zeit der Wahrheit, und nur dieser, zu dienen entschlossen sind.

Schenkel.

Kirchliches.

Ueber die Nichtannahme des königsberger Deputirten, D. Rupp, auf der berliner Generalversammlung des Gustav-Adolph-Vereins.

Aus dem göttinger Deputirten-Berichte mit Erweiterungen

von

D. Friedrich Lücke.

Audiatur et altera pars!

— — Ich brauche nicht erst zu sagen, daß der Eindruck, den die dießjährige Hauptversammlung auf mich gemacht hat, — sehr verschieden von dem nur erfreulichen Eindrucke der göttinger und stuttgarter, — ein höchst betrübender gewesen ist. Gleich im Anfange leidenschaftlicher Parteistreit, wie ein Feuerbrand in eine stille, harmlose Friedenswohnung geworfen, — ein Streit auf Leben und Tod des Vereins —, was kann Betrübenderes für ein Christenherz gedacht werden?

Indessen fehlte es auch in der berliner Versammlung nicht an allem Grunde zur Freude und Hoffnung. Nicht nur ist manches einzelne Heilsame einstimmig dort beschlossen worden, sondern im Ganzen muß man auch das sagen, daß die ursprünglichen Bande der Liebe, des Friedens und der Versöhnlichkeit, worauf der Verein gegründet ist, sich dort noch stärker und mächtiger gezeigt haben, als die eingedrungenen zerstörenden Mächte des Haders. Mir ist es schon etwas Großes, daß der Verein die berliner Versammlung überlebt hat und an dem bösen Zwiste nicht gleich und gänzlich zu Grunde gegangen ist. Omen accipio. —

Was in dem geschichtlichen Hergange der Zeit nach das Erste war, die vorberathende Versammlung am 7. September Abends und die hier in schlimmer Mitternachtsstunde beschlossene Abweisung des D. Rupp, — ist zugleich dasjenige, worauf jeder Freund des Vereins am meisten gespannt seyn wird, und es liegt in der Natur der Sache, daß mein Bericht bei diesem Vorfalle am meisten verweilen wird, zumal da die öffentlichen Anklagen gegen die, welche wie ich in dieser Angelegenheit gestimmt haben, mich nöthigen, in die Sache genauer einzugehen.

Als wir am 7. Sept. Nachmittags in dem eine halbe Stunde von Berlin belegenen Lustorte Tivoli zur ersten Begrüßung zusammenkamen, Deputirte und übrige Mitglieder des Vereins, auch neugierige Zuschauer aller Art, — war es nicht bloß die drückende Schwüle des Tages, sondern weit mehr die bange Sorge für den Verein und die eventuelle Lösung der durch die Tagesblätter schon vielfach besprochenen und auch schon zur Demonstration gemachten rupp'schen Frage, — was bei aller Freude des Wiedersehens und ersten Begegnens eine bange Mißstimmung und ein Unbehagen erzeugte, welchem sich Niemand entziehen konnte.

In dieser unbehaglichen Spannung ging man an demselben Lustorte zur vorberathenden Sitzung in das dazu bestimmte Versammlungszimmer, welches wohl für die allein berechtigte Versammlung der Deputirten geräumig genug schien, aber für die mit einströmende Menge meist neugieriger Berliner weder Platz noch gesunde Luft hatte. Indessen wurde bei allem Gedränge die Versammlung von dem Vorsitzenden des Centralvorstandes, Superintendenten D. Großmann, mit Gebet eröffnet. Aber auch das Gebet vermochte nicht, der Versammlung die nöthige Stille und Weihe zu geben. Mit Mühe errangen mehrere Deputirte ihren Sitz an dem Tische. Als die umstehende

Menge anfing, die Ruhe der Berathung vielfach durch Zeichen und Worte des Beifalls und Mißfallens zu stören, und es das Ansehen gewann, als sollte die Versammlung eine Art von tobender Volksversammlung werden, drangen mehrere Deputirte entschieden darauf, daß der Saal von allen Nichtdeputirten geräumt werden möge, was denn auch, aber ziemlich allmählich, geschah, zum Verdruß Einiger, welche in dieser heilsamen Ordnung einen bedauernswerthen Rückschritt zur Unfreiheit und Unöffentlichkeit fanden.

Das Erste in den vorberathenden Versammlungen war, wie immer, die nach §. 25. der Statuten geordnete Prüfung und Abnahme der Vollmachten der Deputirten von Seiten des Abgeordneten des Centralvorstandes, des Superintendenten D. Großmann.

Als dieser auf die Vollmacht des einen königsberger Abgeordneten, des D. Rupp, kam, erklärte er, daß er dieselbe für sich weder annehmen noch zurückweisen könne, daß, da sie von mehreren Seiten beanstandet worden sey, er sich nach geschehener Berathung mit dem Centralvorstande für verpflichtet halte, die Frage darüber an die Generalversammlung zu bringen. Er müsse jedoch wünschen, daß, da vor Allem zuerst der Vorstand der dießjährigen Generalversammlung gewählt und diese selbst förmlich constituirt werden müsse, D. Rupp sich einstweilen seiner Vollmacht enthalten möge, bis zur beschließenden Versammlung am 9. Sept., an welche dem D. Rupp der Regreß freistehe, und in welcher die gewiß sehr schwierige Frage ruhig und vollständig erwogen und erledigt werden könne.

Allein auf diesen, wie mir schien, billigen Wunsch wollten sich D. Rupp und seine Freunde nicht einlassen. Es hieß, auch nicht einmal die Wahl des Präsidiums könne in der Versammlung rechtlicher Weise vorgenommen werden, so lange die Legitimationen nicht in Ordnung und vollendet seyen.

Nach langem Hin- und Herdisputiren, wobei man hie und da eine auch sonst schon bemerkte Eifersucht auf die Macht des Centralvorstandes deutlich wahrnahm, ging man am Ende auf das Verlangen ein, die Frage noch in dieser vorberathenden Versammlung zu entscheiden. Unstreitig aber wäre der Aufschub viel heilsamer gewesen, als die Beeilung einer Frage, welche mehr als bloß äußerlich formeller Art war, und auf welche an diesem Abende die wenigsten Deputirten und die unbefangensten gerade am wenigsten vorbereitet genug waren. Bei gestattetem Aufschube hätte man sich unterdessen besser mit einander berathen, unterrichten und verständigen können, und eine ruhige Berathung an dem stillen heiligen Orte der Kirche würde, was auch das Ergebniß gewesen wäre, die Gemüther lange nicht so aufgeregt haben. Auch hätte man den großen Vortheil gehabt, die Hauptversammlung nicht gleich mit einem feindseligen Zwiespalte anzufangen. Allein so eifrig waren die Freunde Rupp's auf rasche Entscheidung, daß sie, als zur Wahl des Präsidiums der neuen Generalversammlung geschritten werden sollte und darüber Streit entstand, ob D. Rupp bei dieser Wahl schon mitstimmen könne, nicht einmal diese augenblickliche Enthaltung des D. Rupp von seinem Deputirtenrechte einräumen wollten. Indessen half über diese geringere Schwierigkeit nach mehreren andern Vorschlägen Geheimerath Krausnick von Berlin schnell hinweg durch den von der Mehrheit und auch von D. Rupp augenblicklich angenommenen Vorschlag, das Präsidium möge, wie schon öfter geschehen, durch Acclamation gewählt werden, und zwar vor Allem möge man zum Präsidenten den würdigen Mann wählen, der auf allen bisherigen Generalversammlungen das Präsidium zu allgemeiner Zufriedenheit geführt habe. Nachdem hierauf Superintendent D. Großmann zum Präsidenten ausgerufen worden war, bestimmte man auf gleiche Weise zum Vicepräsidenten

den Geheimerath Kraußnick, und eben so wurden durch Acclamation auf den Vorschlag des Präsidenten die Secretäre des Präsidiums gewählt.

Hierauf begann die Erörterung der rupp'schen Vollmacht.

An der äußern Form wurde kein Mangel befunden. Was war also Bedenkliches daran?

Als D. Rupp von seinem Hauptvereine zum Deputirten gewählt wurde, war er gerade Mitglied der allgemeinen preußischen Landeskirche, sein Mitabgeordneter dagegen, D. Wechsler, Mitglied der sogenannten freien Gemeinde in Königsberg, welche aus dem Nexus der preußischen Landeskirche herausgetreten ist. Zwischen der Wahl aber und der Ausfertigung der Vollmachten hatten beide ihre Stellungen zur Landeskirche vertauscht. Wechsler war, weil, wie erzählt wurde, Rupp als Hauptführer der freien Gemeinde zu orthodox geschienen, zur Landeskirche, die ihm wohl am Ende freier bedünkte, zurückgetreten, Rupp dagegen hatte sich förmlich, wie es lautete, von der evangelischen Kirche, vulgo Landeskirche, losgesagt und war geistlicher Functionär, Prediger derselben geworden.

War erst mit der vollzogenen Vollmacht die Wahl förmlich vollendet, so schien es in der Ordnung, sich bei der Prüfung an die notorischen kirchlichen Verhältnisse der beiden Deputirten zur Zeit der Ausstellung ihrer Vollmacht zu halten. Und so ist es seltsamer Weise gekommen, was aber ganz in der Ordnung war, daß, während D. Wechsler's Vollmacht von Niemand beanstandet wurde, die des D. Rupp Anstand fand.

Es entstand nun eben die Frage: Kann D. Rupp als notorisches Mitglied der freien Gemeinde, welcher sich mit dieser von seiner evangelischen Landeskirche förmlich losgesagt hat, als rechtmäßiger Deputirter zur Generalversammlung angesehen werden?

Die evangelische Kirche Preußens hat weder den D. Rupp noch seine freie Gemeinde in einer Art von Excommunicationsgewalt von sich ausgestoßen, sondern beide haben sich in leidenschaftlicher Aufregung gegen die bestehende kirchliche Ordnung von derselben mehr losgesagt, und zwar in Folge von Streitigkeiten, in welchen die kirchliche Behörde wiederholt erklärt, daß sie eben nur die Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung wolle, daß sie öffentliche Verunglimpfung eines in der gesammten Kirche noch allgemein bestehenden ökumenischen Symbolums von Seiten des D. Rupp auf der Kanzel vor einer mit dem Gegenstande nicht vertrauten und zur Erbauung versammelten Gemeinde, so wie die damit verbundenen Angriffe auf den christlichen Charakter der bestehenden evangelischen Kirche nicht dulden könne, daß sie aber weit entfernt sey, dem D. Rupp irgend einen Bekenntnißzwang aufzulegen, — und außerdem sich einmal über das andere zu friedlicher Verständigung erboten hatte. Die Gemeinde will eben als freie von allem geordneten Kirchenregimente unabhängig und autonomisch seyn in Verfassung und Lehre, eine independentische Dissentergemeinde à l'Anglais, dabei aber nicht ohne den Anspruch und den Versuch, sich in den übrigen evangelischen Kirchen Deutschlands der preußischen Landeskirche gegenüber Anhang und Anerkennung zu verschaffen; was ihr aber bisher, außer bei einzelnen verwandten Parteistimmen, nicht gelungen ist, selbst bei denen nicht, welche die Freiheit der Lehre und die Entwickelung einer freien Verfassung der Kirche hoch anschlagen. So lange diese Gemeinde und ihr Führer Rupp die Principien der evangelischen Kirche nicht geradezu verleugnen, wird man sie zur evangelischen Kirche im weitesten Sinne rechnen können, aber doch nur als eine Secte oder Separatistengemeinde, und zwar als eine eben erst leidenschaftlich entstehende, der es zur Zeit noch an aller öffentlichen und förmlichen Anerkennung fehlt, und von

der man gar nicht sagen kann, wie sie sich in ihrer weiteren Entwickelung zur evangelischen Kirche positiv verhalten und stellen werde. Schon verlautet, daß Rupp und seine Gemeinde das Sacrament der Taufe für beliebig halten; ein Zeichen, daß sie nicht eben auf dem besten Wege sind, sich mit der allgemeinen evangelischen Kirche wieder organisch zu vereinigen. Hiernach würde also die Frage bestimmter so zu fassen seyn: Beruht der Gustav-Adolphverein auf der positiven, öffentlich anerkannten, zu Recht bestehenden evangelischen Kirche Deutschlands, somit auf den geordneten Landeskirchen, in denen die deutsche evangelische Kirche zur Zeit allein ihre historische Wirklichkeit hat, so daß die Mitgliedschaft des Vereins und die Deputationsfähigkeit darin durch die notorische Mitgliedschaft geordneter öffentlicher Kirchen bedingt ist: oder umfaßt der Verein zu gleicher Berechtigung Alles, was sich selbst irgendwie zur evangelischen Kirche in abstracto beliebig, mit Recht oder Unrecht rechnet, somit auch alle Secten, weß Namens und welcher Art sie auch seyn mögen, schwärmerisch behauptende oder kalt leugnerische, — wenn sie nur aus der evangelischen Kirche äußerlich hervorgegangen sind, sagen, daß sie dazu gehören, und nicht gerade schon bestimmt in die römischkatholische oder griechischorthodoxe Kirche übergetreten sind?

Eine Frage, welche an sich, besonders aber in den gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Gährungen zu den schwierigsten Fragen der Zeit gehört und eine eigentliche Lebensfrage nicht bloß des Vereins, sondern der dabei sehr betheiligten Kirche ist. Eine solche Frage fordert die sorgfältigste und gewissenhafteste Erwägung von allen Seiten, und kann am wenigsten in tumultuarischen Parteistreitigkeiten und im aufgewühlten Staube der Tagesblätter und tobender Volksversammlungen durch irgend welches Zauberwort eines allgemeinen Begriffes,

weder durch das Zauberwort der Kirchlichkeit noch durch das Zauberwort der Freiheit und Gleichheit, gelöst werden. Je schwieriger die Frage gerade in praktischer Beziehung ist, desto mehr hätte es sich geziemt, sie in gegenseitiger Gerechtigkeit und Liebe gemeinsam zu lösen. Aber kaum war die Frage entschieden, als man diejenigen, welche gegen Rupp gestimmt, und doch wohl so gut ihr Gewissen haben, wie Andere, als zelotische orthodoxe Glaubensrichter, welche eben kein christliches Gewissen haben, zu verschreien anfing. Es verdient in dieser Beziehung gleich hier bemerkt zu werden, daß eben so viele Rationalisten als Supranaturalisten gegen Rupp entschieden haben a). Wenn ohne Unterschied der theologischen Richtungen, vornehmlich die erfahrenen Freunde der kirchlichen Ordnung, zum Theile die ruhigsten und mildesten Männer, entschiedene Freunde freier theologischer und kirchlicher Entwickelung, die dafür zu ihrer Zeit und an ihrem Orte, wo Andere schwiegen, ihren Mann gestanden, — gegen Rupp stimmten, je nachdem sie den Fall der kirchlichen Ordnung für gefährlich hielten, so ist es eine reine Widerspenstigkeit gegen das unwiderstehliche Factum und eine baare Verleumdung, wenn man die Entscheidung der Majorität als ein Glaubensgericht einer besonderen theologischen Partei ausschreit.

Es wäre viel darum zu geben gewesen, wenn die kritische Lebensfrage gerade der berliner Versammlung hätte erspart werden können, einmal, weil sie überhaupt

---

a) Wenn unwissende, sich erhitzende Zeitungsschreiber die ganze Majorität für einen sogenannten orthodoxen Zelotenhaufen halten, so thun sie, was sie nicht lassen können; man ist es nicht besser gewohnt. Aber was soll man sagen, wenn selbst würdige und wissende Männer, wie Prof. D. Theile, sich die ganze Geschichte von vorn heraus nach den verbrauchten Kategorien (etwa aus Reinhardts Zeit) von Rationalismus und Supranaturalismus zurecht stellen?

darauf nicht vorbereitet und instruirt genug war, sodann aber und vornehmlich, weil die gegenwärtige politische und kirchliche Aufregung in Preußen der Frage in Berlin eine Bedeutung und Beziehung gab, welche sie an sich nicht hat, und wodurch in die Verhandlung gleich von Anfang an eine leidenschaftliche Bitterkeit gemischt wurde, welche wie tödtendes Gift gewirkt hat. Es war, als hätten die feindlichen Parteien nur auf die günstige Gelegenheit in dem freien Gustav-Adolphvereine gewartet, um eine auch für andere Verhältnisse entscheidende Schlacht zu schlagen.

Der Centralvorstand ist einsichtig und vorsichtig genug gewesen, die Gefährlichkeit der Frage gerade für die berliner Versammlung zu erkennen und zu würdigen.

Als die erste Kunde von Rupp's Wahl zum Deputirten auf die Generalversammlung sich verbreitete, und zwar gleich mit deutlichen Hinweisungen in Zeitungen und Broschüren auf die gegenwärtige kirchliche Krisis in Preußen, welche in der bevorstehenden Versammlung des Vereins aus ganz Deutschland eine Entscheidung zu Gunsten Rupp's und seiner freien Gemeinde erhalten werde, — hatte der Centralvorstand sich alsobald bemüht, das drohende Unheil abzuwenden. Er hatte an sein ordentliches Mitglied in Königsberg geschrieben, um wo möglich entweder eine freiwillige Verzichtleistung des D. Rupp oder eine Abänderung der Wahl herbeizuführen. Allein die Briefe kamen zu spät. Rupp war bereits nach Deutschland abgereist und der königsberger Verein glaubte sich, wie zu erwarten war, nicht veranlaßt oder außer Stande, auf die Bitte des Centralvorstandes einzugehen.

Noch wenige Tage vor der berliner Versammlung hatten indeß zwei Mitglieder des Centralvorstandes, der Hofprediger Zimmermann aus Darmstadt und Kirchenrath Schulz aus Wiesbaden, den D. Rupp auf der Reise aufgesucht, glücklich getroffen und ihn dringend gebeten,

dem Vereine den tödlichen Kampf zu ersparen. Aber vergebens. Am Tage der Versammlung in Berlin hatte der Centralvorstand, nachdem er mit Ausnahme von zwei Mitgliedern die Annahme Rupp's für bedenklich, ja unthunlich erklärt, diesen durch eine ehrende Deputation von vier Mitgliedern beschickt, um ihn zum freiwilligen Rücktritte zu bewegen. Allein er bestand auf seinem Rechte und soll erklärt haben, daß er sich berufen fühle, dem Vereine durch seinen Eintritt zu seiner wahren Freiheit zu verhelfen. Selbigen Tages am Nachmittage versuchte D. Zimmermann nochmals auf meine besondere Bitte, ein gutes Wort bei D. Rupp einzulegen, auch in meinem Namen. Allein auch dieß gute Wort fand keine gute Statt

Als die Debatte eröffnet wurde, dachte ich in stillen Friedensgedanken und wünschender Sorge für den Verein, es werde vielleicht noch möglich seyn, die Sache irgendwie zu umgehen oder unschädlich zu beseitigen. Allein, als uns die Mittheilung gemacht wurde, daß ein Zweigverein des königsberger Hauptvereins, ferner der münstersche Hauptverein und eben so der Abgeordnete des dessauer Hauptvereins gegen die Rechtsbeständigkeit der Wahl und die Aufnahme des D. Rupp als Deputirten Reclamationen eingereicht, die von dem Centralvorstande doch nicht verschwiegen oder beseitigt werden konnten, da verschwand für mich auch diese letzte Friedenshoffnung.

Gleichwohl versuchte ich noch einmal, als die Debatte schon in vollem Gange war, mit D. Zimmermann und Kirchenrath Schulz ein gemeinsames Wort der Liebe. Wir wendeten uns noch einmal an den gegenwärtigen D. Rupp mit der dringendsten Bitte, im Angesichte der großen Gefahr, in der er selbst den Verein schweben sehe, auf sein formelles äußeres Recht mit edler, schonender Liebe zu verzichten. Aber auch dieser letzte Versuch

mißlang, besonders mit dadurch, daß ein Deputirter neben mir unsere dringende Bitte einen moralischen Zwang nannte und ein anderer im heftigsten Echo erklärte, er werde D. Rupp verachten, wenn er sein unveräußerliches Recht aufgebe, was denn freilich ein moralischer Zwang anderer Art war.

Ja, dachte ich, die Liebe zwingt wohl, aber indem sie wahrhaft frei macht. Gewiß gibt es Fälle, wo das Recht unveräußerlich ist und die Gerechtigkeit keiner Liebe weichen darf. Aber war hier ein solcher Fall? Wenn das innere wesentliche Recht, wie hier, einem edlen Vereine gegenüber mehr und weniger zweifelhaft ist, wenn man ferner mit seinem äußeren formellen Rechte dem Bruder Anstoß gibt, da gilt nicht Fiat iustitia et pereat mundus! sondern nach 1 Kor. 8, 8 ff. allein die edelmüthig entsagende Liebe. Diese war in dem Augenblicke die einzige Pflicht des D. Rupp gegen den Verein. Hätte er dieß erkannt! Er hätte seinen echten evangelischen Sinn nicht besser bewähren können, selbst wenn er den Muth oder Stolz gehabt hätte, diejenigen, welche an seiner Deputirtenmitgliedschaft Anstoß nahmen, schwache Brüder zu nennen.

Die Würfel waren geworfen und die unvermeidliche Frage mußte zur Entscheidung gebracht werden.

Bei dem Mangel an Vorbereitung und Instruction der meisten Deputirten wäre, um die vorauszusehende kirchliche Aufregung im deutschen Volke zu vermeiden, vielleicht rathsam gewesen, wenn die Versammlung eben wegen mangelnder Instruction von Seiten der Hauptvereine sich schlechthin für incompetent erklärt hätte. Wirklich dachte ich während der Berathung einen Augenblick daran, allein ich erkannte auch augenblicklich die Unmöglichkeit davon.

Vielleicht aber denkt noch jetzt Mancher so, wenn er den geschehenen Schaden besieht, nach dem alten Spruche,

daß man klüger vom Rathhause herunter geht, als hinauf. Aber wenn auch die Klugheit in höchst eigner Person hinaufgegangen wäre, — den Klugen will ich sehen, der bei dem heftigen, wohlbedachten Drängen der Gegenpartei auf Entscheidung einem solchen ablehnenden oder aufschiebenden Vorschlage Eingang hätte verschaffen können. Und in der That, recht überlegt, — die Versammlung hatte, einmal in die Frage gedrängt, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, zu entscheiden, wie bei vielen anderen Fragen, worauf die Deputirten auch nicht vorbereitet und instruirt waren.

Als der würdige Präsident seine Meinung für die Nichtannahme Rupp's in aller Ruhe und Milde darlegte, hob er unter anderen auch die Rücksicht auf die hohen Schutzherren des Vereins hervor. Er meinte damit sämmtliche Regierungen, welche, wie er sagte, den Verein unter der Voraussetzung, daß er die kirchlichen Ordnungen der Landeskirchen inne halten und in keiner Weise stören werde, bestätigt und unter ihren Schutz genommen.

Wie viel Wahres darin auch liegen mag, — was auch späterhin Bischof Neander sehr klar entwickelte, — wobei er auf die Vertragsverletzung aufmerksam machte, welcher sich der Verein schuldig mache, wenn er jetzt den Begriff der evangelischen Kirche in einem anderen Sinne nehme, als in welchem die paciscirenden Regierungen bei der Gestattung des Vereins nach den vorgelegten Statuten denselben verstanden hätten: — so muß ich es doch bedauern, daß dadurch eine Rücksicht gleich in den Vordergrund trat, welche bei weiterer Erwägung der Folgen, aber nicht gleich in der ersten Erörterung der Gründe ihr Recht hatte. Es entstand, wenn ich nicht irre, dadurch gleich eine Art von politischer Bezüglichkeit, welche freilich der Frage schon von den Freunden Rupp's in den Zeitungen gegeben war, allerdings in einer ganz entgegengesetzten Art, welche aber in jeder Weise der Berathung nachtheilig wurde

und wie ein Funke in daliegenden Zunder fiel. — Dagegen muß ich zur Steuer der Wahrheit erklären, daß ich meines Theils von irgend einer unmittelbaren oder mittelbaren Einwirkung der preußischen Regierung, oder auch, wie man gefabelt hat, der königl. sächsischen, auf die Versammlung auch nicht das Mindeste verspürt habe. Eine solche Einwirkung wäre höchst unklug gewesen; sie würde gerade das Gegentheil bewirkt haben. Was hatten auch namentlich ausländische Deputirte von der preußischen oder sächsischen Regierung zu fürchten oder zu hoffen? Eben so wenig hat irgend ein verständiger ausländischer Mann daran gedacht, er werde von der eigenen Regierung übel angesehen werden, wenn er für D. Rupp stimme. Man hat erzählt, daß in einem Lande, wo die Furcht vor der Gefahr eines demagogischen corpus evangelicorum den Gustav-Adolphverein länger zurückhielt, die für Rupp stimmenden Deputirten von ihrer kirchlichen Behörde ausdrücklich belobt seyen. Die Consequenz ist zu bewundern. Aber ob wohl dieselbe Belobung erfolgt wäre, wenn Rupp, ein strenger Hyperorthodox, mit jener Behörde in Zwist gelebt hätte? Wenn ferner ein preußischer Geistlicher sich in einem Zeitungsartikel darauf etwas zu Gute gethan hat, daß unter den Gegnern Rupp's nach Verhältniß sehr wenig Preußen und die meisten Ausländer gewesen, was soll man zu dieser verwirrten hochmüthigen Rede sagen? Sind wir Ausländer kirchlich gebundener, unfreier, als die Preußen? Im Parteistreite ist es leider sehr gewöhnlich, den Gegnern außerhalb der Sache und des Gewissens liegende Motive unterzulegen, aber es ist allezeit ungerecht und unedel. Darum will ich auch bei jedem Gegner gern ein freies Gewissen voraussetzen und mir nicht einreden lassen, was ich wohl gehört habe, die uns vorgeworfene Furcht habe auf der anderen Seite gar sehr ihre Rolle gespielt, freilich in anderer Weise. Aber wenn neulich D. Rupp selber gesagt hat, er sey in Berlin nicht sowohl der religiösen Intoleranz, die doch noch

etwas Religiöses gewesen wäre, als der kirchlich-diplomatischen Theologie unterlegen, so sollte er in seinen Busen greifen und sich erinnern, daß er unter lauter kirchlich und theologisch-diplomatischen Demonstrationen, freilich anderer Art, nach Berlin gegangen ist. Gewiß, das erkläre ich frank und frei, wäre es im höchsten Grade unedel, ja unsittlich gewesen, den leidenden und in vieler Beziehung sehr achtungswerthen D. Rupp seinem Kirchenregimente zu opfern, aber für eben so unedel und unsittlich muß ich es halten, den Gustav-Adolphverein zu offenen Demonstrationen gegen irgend welche kirchliche Regierung zu mißbrauchen.

Ich will jetzt kurz angeben, was mich in meinem Gewissen nach längerer reiflicher Ueberlegung der schwierigen Frage bestimmt hat, mit gegen D. Rupp's Aufnahme zu stimmen. Eben nur diese meine persönliche Ueberzeugung, nicht irgend welche Partei, habe ich zu verantworten. Ich habe in der Kirche und Theologie nie einer Partei gedient und werde es nie. Ich will ein freier Mann bleiben, auch im Vereine. Habe ich mit meinem Votum die herrschende Meinung meines besonderen Vereins nicht getroffen, ich kann es nicht ändern. Niemand kann und soll etwas wider sein Gewissen thun. Instructionen für die rupp'sche Frage habe ich von meinem Vorstande, der sie mir zu geben gehabt hätte, nicht erhalten, auch nicht verlangt. Die ganze Sache war damals sehr zweifelhaft und es ist unmöglich, für die möglichen schwierigen Fälle ausreichende Instruction[illegible] und zu nehmen. Man hat die Erfa[illegible] auch die Deputirten, welche n[illegible] gegen Rupp entschieden h[illegible] worden sind. Aber ich habe [illegible]auen, daß ich als rechtsch[illegible] nach Pflicht [illegible] Gewissen [illegible] Sache [illegible] würde [illegible] eines Ver[illegible] kei[illegible] sirter seyn [illegible] kei[illegible] ltet, ha[illegible]

solchen Anspruch gemacht, aber bei aller Bescheidenheit hat meine Ueberzeugung so gut ein Recht gehört zu werden, als jede andere.

Das Erste, worauf man bei der rupp'schen Angelegenheit kommen mußte, war die Frage, ob in den Statuten irgend etwas über die rechtmäßige Mitgliedschaft des Vereins und der Deputirtenversammlung insbesondere bestimmt ausgedrückt sey, wonach man den gegenwärtigen Fall entscheiden könne.

Wenn es §. 1. der Statuten heißt, der Verein sey eine Vereinigung aller derjenigen Glieder der evangelisch-protestantischen Kirche, welchen die Noth ihrer protestantischen Glaubensbrüder zu Herzen geht, so liegt darin, daß der Verein auf der notorischen Mitgliedschaft der evangelischen Kirche beruht. Wenn wohlwollende Katholiken oder, wie Einige auch gesagt haben, wohlthätige Israeliten dem Vereine Gaben geben, so wird man sie hiernach als Wohlthäter des Vereins betrachten müssen, aber nicht als eigentliche Mitglieder desselben. Man muß aber einräumen, daß in jenem Statute der Begriff der evangelischen Kirche im weitesten Sinne gefaßt ist, ohne alle nähere Bestimmungen. Nur das sieht Jeder, die wirkliche, bestehende evangelische Kirche ist gemeint, nicht irgend welche Zukunftskirche. Vergleichen wir die Anlage zu §. 10. der Statuten, nach welcher die Bestimmung der Hauptvereine [illegible] die Vertheilung der Deputirten auf den Umfang [illegible] Verhältnisse der deutschen evangeli[illegible] Land[illegible] gegründet ist, so scheint auch hieraus [illegible] der Verein von Anfang an seinen [illegible] geordneten und zu Recht bestehenden [illegible] Dem entspricht auch die bis[illegible] indem derselbe sich von An[illegible] gliedern der bestehenden grö[illegible] körper gebildet und erhalten [illegible] stantischen Secten hat er bis[illegible] gen und aufgenommen, keine

Herrenhuter, keine Altlutheraner, geschweige denn alt- oder neugläubige Israeliten. Allein ich gebe zu, daß der Fall, daß ein Sectenstifter oder irgend eine Secte in der evangelischen Kirche zum Vereine tritt und auf volle Mitgliedschaft Anspruch macht, im §. nicht vorgesehen worden ist. Man hat auf der frankfurter Generalversammlung auf eine bestimmtere Fassung dieses §. in dieser Beziehung angetragen. In seiner jugendlichen Unschuld und Sorglosigkeit hat der Verein damals den Antrag abgelehnt. Wer aber die Zeichen der Zeit recht beobachtete, konnte schon damals wissen, daß das Gewitter der rupp'schen Frage gleich mit dem Vereine heraufzog.

Man hat gesagt, §. 2. bestimme in seiner unzertrennlichen Verbindung mit §. 1. die kirchliche Mitgliedschaft des Vereins näher. Indessen ist hier unmittelbar die Rede nur von der wohlthätigen Wirksamkeit des Vereins, und diese wird beschränkt auf die kirchenrechtlich bestehende, wirkliche lutherische, reformirte und unirte Kirche, so wie auf diejenigen Gemeinden, welche ihre Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche sonst glaubhaft nachweisen. Wie unbestimmt auch diese glaubhafte Nachweisung gelassen seyn mag, so viel geht aus allen bisherigen Vereinsverhandlungen über den Sinn und die Praxis dieses §. hervor, daß der Verein in keiner Weise willens ist, irgend welche die evangelische Kirche zerstückelnde und auflösende Sectenrichtungen durch seine Unterstützungen zu begünstigen. Man ist deßhalb in Frankfurt auf der Generalversammlung sogar bedenklich gewesen, die Waldensergemeinden zu unterstützen. Davon ist man allerdings mit Recht zurückgekommen, da die Waldenser als der durch edles Martyrthum historisch bewährte mittelalterliche Stamm und als die angeborene Schutzverwandtschaft der evangelischen Kirche anzusehen sind. Als aber in Stuttgart die Frage aufgeworfen wurde, ob man auch die eben entstehenden deutsch-katholischen Gemeinden unter-

stützen wolle, wurde diese Frage, so viel ich weiß, ganz einstimmig verneint, weil nicht nur aller glaubhafte Nachweis ihrer protestantischen Mitgliedschaft fehle, sondern auch diese Gemeinden und ihre Führer gar keine Protestanten seyn wollen.

Stehen nun D. Rupp und seine freie Gemeinde auf einem wesentlich anderen Standpunkte? Ich sage: Rupp und die freie Gemeinde. Beide sind in der Frage unzertrennlich, wiewohl auf der Versammlung vielfach versucht worden ist, D. Rupp eben als einzelnen Deputirten seines Vereins von seiner Beziehung zur freien Gemeinde zu trennen, da der Verein ihn nicht als Mitglied dieser Gemeinde gesendet habe. Das fragte sich aber eben.

Aber betrachten wir D. Rupp einen Augenblick an und für sich, ist er ein wirkliches Mitglied der evangelischen Kirche im Sinne des Vereins?

Er gehörte ursprünglich zur evangelischen Kirche als ordinirter Geistlicher, aber nachdem er aus dem geschichtlichen Nexus seiner evangelischen Landeskirche, die doch wohl eine wirkliche evangelische Kirche ist, ausgeschieden, zu keiner anderen wirklichen, geordneten und anerkannten evangelischen Kirche übergetreten, auch von keiner solchen als ein ihr zugehöriges Glied öffentlich anerkannt worden ist, steht er doch handgreiflich zur Zeit außerhalb aller wirklichen Mitgliedschaft der bestehenden evangelischen Kirche. Er mag, und wenn das Sinn haben soll, muß man sagen, er und seine Gemeinde mögen, wie es verlautete, die allgemeine evangelische Kirche der Zukunft im Keime repräsentiren wollen, — ich meines Theiles habe freilich andere Vorstellungen von den Bildungsgesetzen und Bedingungen der Zukunftskirche, als ich in D. Rupp's Theologie und Gemeinde finde, — aber was hat der Gustav-Adolphverein mit solchen platonischen oder nichtplatonischen, immer aber phantastischen Kirchenidealen für die Zukunft zu thun? Sein Blick ist auf die wirklichen Noth- und Leidensstände der wirk-

lichen Kirche gerichtet. Wenn man aber sagt, der sogenannten unsichtbaren evangelischen Kirche gehören doch D. Rupp und seine Gemeinde gewiß an, so will ich das gern zugeben. Aber man versteht diesen Begriff sehr schlecht, wenn man daraus nicht augenblicklich die nothwendige Folgerung gelten läßt, daß dann der Verein seine Mitgliedschaft über alle Kirchen bis an das Ende der Erde erstreckt. Gewiß hat er eine solche unsichtbare, stille, nikodemusartige Mitgliedschaft, wohl auch in der katholischen Kirche; aber es handelt sich hier von der sichtbaren, wirklichen, offenbaren. Wird also dadurch zu viel bewiesen, so weiß ein Jeder aus der Logik, daß damit nichts bewiesen ist.

Kehren wir zu §. 2. der Statuten und seiner Verbindung mit §. 1. zurück, so folgt doch auf jeden Fall daraus, daß die volle Mitgliedschaft des Vereins §. 1. einen Jeden zu dem Anspruche berechtigt, von dem Vereine für diejenige Kirche oder Gemeinde, der er angehört, wenn sie leidet, Unterstützung zu fordern. Diesem zwingenden Schlusse wird sich Niemand entziehen können, und D. Rupp wird es am wenigsten wollen. Wie nun? Wurde Rupp als vollberechtigter Deputirter in Berlin anerkannt, so war es nicht bloß das unfruchtbare formelle Recht, was ihm ad hunc actum gegeben wurde, sondern die reale Consequenz für den Verein war unvermeidlich, jedem etwaigen, durch die Noth und Bedrängniß der Seinigen motivirten Antrage auf Unterstützung seiner freien Gemeinde zu willfahren. Was bedarf in einem solchen Falle der Verein weiter Zeugniß, oder der sonstigen glaubhaften Nachweisung, sitzt doch das Haupt der nothleidenden Gemeinde als vollkommen berechtigter Deputirter mitten in der Versammlung? Bei der gegenwärtigen religiösen Krisis, insbesondere bei dem überhand nehmenden reizbaren Uebermuth und Leichtsinn, sich von dem bestehenden Kirchenregimente bei irgend welcher Widersetzlichkeit gegen seine Ordnungen loszusagen, und bei der prickelnden Eitelkeit Vieler, aus Veranlassung

irgend einer Zwistigkeit mit der kirchlichen Behörde schnell, wie über Nacht, freie Volksgemeinden, Kirchen, zu stiften, wenn auch ephemere, — werden wir solcher Fälle bald mehrere haben. Es wurden sogar in Berlin auf der Stelle welche in Aussicht gestellt. Und so werden in natürlicher Consequenz des ersten Falles keine paar Jahre vergehen, und der Gustav-Adolphverein wird sich genöthigt sehen, in seinen Unterstützungsrollen zwei Classen von nothleidenden, bedrängten Gemeinden und Geistlichen zu machen, einmal wie bisher, die Classe solcher Gemeinden, welche, von Katholiken bedrängt, ohne Schuld Noth leiden, sodann die Classe der sogenannten Dissenter- oder freien Gemeinden, welche mitten im Schooße der evangelischen Kirche, in Folge von irgend einer Widersetzlichkeit gegen die kirchliche Ordnung, sich von der evangelischen Kirche dort oder hier für bedrängt halten. Unter den gegenwärtigen kritischen Verhältnissen kann die Zahl solcher bei dem Vereine Unterstützung suchenden protestantischen Dissentergemeinden mitten in der Kirche so wachsen, daß sie einen großen Theil unserer Unterstützungsgelder in Anspruch nehmen und dabei das Näherrecht mit Recht geltend machen. Daß aber dann der edle Verein seinem ursprünglichen innersten Wesen und Zwecke nach zerstört ist, leuchtet von selbst ein. Bisher auf Erbauung, Verbindung, organische Ordnung der evangelischen Kirche deutscher Nation gerichtet, wie dazu gestiftet, wird er fortan dazu dienen, aller übermüthigen Zerstückelung und leichtsinnigen Auflösung der Kirche Thor und Thür zu öffnen. Und wie es denn nicht anders seyn kann, er wird uns fortan alle Jahre in seinen Generalversammlungen das widrige Schauspiel geben, daß er, statt die Noth der wirklich schuldlos bedrängten Gemeinden zu besorgen, sich vor Allem als ein Oberappellationsgericht oder auch als kirchliche Jury constituirt, vor welcher die unterdessen vorgekommenen kirchlichen Scandale Einzelner oder ganzer Haufen verhandelt werden,

aber jede sogenannte freie Gemeinde, wenn sie es nur dahin zu bringen weiß, aus ihrer Mitte einen formell bevollmächtigten Deputirten eines Hauptvereins in die Versammlung zu bringen, im Voraus sicher ist, gegen das geordnete Kirchenregiment Recht zu bekommen. Bei den Verhandlungen darüber wird es dann, da es nicht an allem Widerspruche fehlen wird, erst recht zu einem Glaubens- und Ketzergerichte kommen, zu dem schnellsten und schlimmsten, welches nach einigen Stunden lebhafter Parteidebatte ohne alle Acten, ohne allen geordneten Proceß per maiora entscheidet, versteht sich, von vorn heraus gegen die bestehende Kirche zu Gunsten der verheißungsvollen Zukunft der Secten.

Wie, wäre das zu schwarz gesehen? Muthete man uns doch in Berlin an, für Rupp darum zu entscheiden, weil er von dem königsberger Consistorium ungerecht behandelt worden sey. Mag seyn, antwortete ich, wiewohl noch neulich D. Kling in der jenaischen Litteraturzeitung in seiner Recension von Jakobson's Schrift über Rupp ganz anders urtheilte, und Generalsuperintendent D. Böckel in Oldenburg, als ein erfahrener, besonnener Kirchenmann, sein Urtheil suspendirt haben wollte, bis er die Acten sähe, — wer hat uns zum Oberappellationsgerichte darüber bestellt, welches ohne Acten aus freier Hand entscheidet?

Bedenke ich das endlose Unheil und Verderben, welches jene unvermeidliche Consequenz mit sich führt, so muß ich Gott bitten, daß er davor den Verein, die Kirche und unsere ohnehin schon vielfach zerrissene Nation in Gnaden bewahren möge. Aber was hilft es, um diese bewahrende Gnade gegen jene Consequenz zu bitten, wenn man den ersten Schritt geschehen läßt und den Verein von seinem ursprünglichen, allein sicheren Boden der factischen kirchlichen Ordnung losreißt und ihn unbarmherzig in den wirren religiösen Parteistreit der Gegenwart hineinstürzt. Das losgelassene Walzwerk wird ihn unwiderstehlich zermalmen.

Aus diesen Gründen habe ich nach Pflicht und Gewissen und ohne alle Furcht vor irgend Jemand gegen die Annahme des D. Rupp stimmen zu müssen geglaubt, und ich lebe fortwährend der festen Ueberzeugung, daß dieß allein im wahren Geiste und Sinne der Statuten gehandelt ist.

Die Abstimmung ist ehrlich und ordentlich den Statuten gemäß geschehen, nach vielstündiger, freiester Debatte. Um so mehr mußte man die maßlose Leidenschaftlichkeit, — um nicht mehr zu sagen, — bewundern, mit welcher ein Vertheidiger Rupp's die Entscheidung der Majorität augenblicklich für den Ausspruch eines Ketzergerichts schmähend erklärte. Das böse Wort hat ein noch nicht verhallendes, vielstimmiges Echo gefunden. Man hat es nachher sogar im geistlichen Ornate von einer breslauer Kanzel hören müssen, und Pastor Uhlich hatte gleich nach seiner Rückkehr nichts Eiligeres zu thun, als seinen lieben Magdeburgern in der dortigen Zeitung zu verkündigen, daß in Berlin gegen Rupp ein Ketzergericht geübt worden sey. Das ist wohl kein Fanatismus, keine Verketzerung?

Zur weiteren Rechtfertigung meiner Ansicht gegen einige Einwürfe noch Folgendes:

1) Bei der gegenwärtigen Reizbarkeit des religiösen Lebens in der deutschen Nation, sowie bei der leider sehr verbreiteten und durch manche betrübende unleugbare Erscheinungen des kirchlichen Zelotismus, auch unbedachte Mißgriffe, mehr und weniger mit Recht erregten Furcht vor Beschränkung und Beschädigung der religiösen Freiheit und vor willkürlicher Hemmung des lebendigen Fortschrittes in der Kirche, — wiewohl oft weit mehr Gespenstisches, was man sich macht, als Wirkliches gefürchtet wird, — finde ich es erklärlich, daß die Ausschließung des D. Rupp bei der ersten Nachricht auch bei vielen redlichen und verständigen Männern die Furcht geweckt

aber jede sogenannte freie Gemeinde, wenn sie es nur dahin zu bringen weiß, aus ihrer Mitte einen formell bevollmächtigten Deputirten eines Hauptvereins in die Versammlung zu bringen, im Voraus sicher ist, gegen das geordnete Kirchenregiment Recht zu bekommen. Bei den Verhandlungen darüber wird es dann, da es nicht an allem Widerspruche fehlen wird, erst recht zu einem Glaubens- und Ketzergerichte kommen, zu dem schnellsten und schlimmsten, welches nach einigen Stunden lebhafter Parteidebatte ohne alle Acten, ohne allen geordneten Proceß per maiora entscheidet, versteht sich, von vorn heraus gegen die bestehende Kirche zu Gunsten der verheißungsvollen Zukunft der Secten.

Wie, wäre das zu schwarz gesehen? Muthete man uns doch in Berlin an, für Rupp darum zu entscheiden, weil er von dem königsberger Consistorium ungerecht behandelt worden sey. Mag seyn, antwortete ich, wiewohl noch neulich D. Kling in der jenaischen Litteraturzeitung in seiner Recension von Jakobson's Schrift über Rupp ganz anders urtheilte, und Generalsuperintendent D. Böckel in Oldenburg, als ein erfahrener, besonnener Kirchenmann, sein Urtheil suspendirt haben wollte, bis er die Acten sähe, — wer hat uns zum Oberappellationsgerichte darüber bestellt, welches ohne Acten aus freier Hand entscheidet?

Bedenke ich das endlose Unheil und Verderben, welches jene unvermeidliche Consequenz mit sich führt, so muß ich Gott bitten, daß er davor den Verein, die Kirche und unsere ohnehin schon vielfach zerrissene Nation in Gnaden bewahren möge. Aber was hilft es, um diese bewahrende Gnade gegen jene Consequenz zu bitten, wenn man den ersten Schritt geschehen läßt und den Verein von seinem ursprünglichen, allein sicheren Boden der factischen kirchlichen Ordnung losreißt und ihn unbarmherzig in den wirren religiösen Parteistreit der Gegenwart hineinstürzt. Das losgelassene Walzwerk wird ihn unwiderstehlich zermalmen.

Aus diesen Gründen habe ich nach Pflicht und Gewissen und ohne alle Furcht vor irgend Jemand gegen die Annahme des D. Rupp stimmen zu müssen geglaubt, und ich lebe fortwährend der festen Ueberzeugung, daß dieß allein im wahren Geiste und Sinne der Statuten gehandelt ist.

Die Abstimmung ist ehrlich und ordentlich den Statuten gemäß geschehen, nach vielstündiger, freiester Debatte. Um so mehr mußte man die maßlose Leidenschaftlichkeit, — um nicht mehr zu sagen, — bewundern, mit welcher ein Vertheidiger Rupp's die Entscheidung der Majorität augenblicklich für den Ausspruch eines Ketzergerichts schmähend erklärte. Das böse Wort hat ein noch nicht verhallendes, vielstimmiges Echo gefunden. Man hat es nachher sogar im geistlichen Ornate von einer breslauer Kanzel hören müssen, und Pastor Uhlich hatte gleich nach seiner Rückkehr nichts Eiligeres zu thun, als seinen lieben Magdeburgern in der dortigen Zeitung zu verkündigen, daß in Berlin gegen Rupp ein Ketzergericht geübt worden sey. Das ist wohl kein Fanatismus, keine Verketzerung?

Zur weiteren Rechtfertigung meiner Ansicht gegen einige Einwürfe noch Folgendes:

1) Bei der gegenwärtigen Reizbarkeit des religiösen Lebens in der deutschen Nation, so wie bei der leider sehr verbreiteten und durch manche betrübende unleugbare Erscheinungen des kirchlichen Zelotismus, auch unbedachte Mißgriffe, mehr und weniger mit Recht erregten Furcht vor Beschränkung und Beschädigung der religiösen Freiheit und vor willkürlicher Hemmung des lebendigen Fortschrittes in der Kirche, — wiewohl oft weit mehr Gespenstisches, was man sich macht, als Wirkliches gefürchtet wird, — finde ich es erklärlich, daß die Ausschließung des D. Rupp bei der ersten Nachricht auch bei vielen redlichen und verständigen Männern die Furcht geweckt

hat, der in kirchlicher Freiheit und zur kirchlichen Freiheit gestiftete Verein werde je länger je mehr zu allerlei Glaubens- und Gewissensbeschränkungen gemißbraucht werden. Nur das wilde Zetergeschrei über die zelotische Glaubenstyrannei auf der berliner Versammlung finde ich weder erklärlich, noch entschuldbar. Haben die Berliner Tyrannei und Zelotismus geübt, die Schreier des Tages haben sie in der liberalsten Weise weit überholt.

Was aber jene Furcht der Verständigen betrifft, über die allein werth ist zu reden, so kann sie eben bei Verständigen doch nur so lange anhalten, als sie den Hergang und die rein praktische Lage der Dinge noch nicht kennen.

Das Protokoll der Sitzung bezeugt, daß gerade die Majorität wiederholt die Geneigtheit der Gegner zu dogmatischen Erörterungen und Entscheidungen über den Glauben des D. Rupp abgewiesen. Während jene für D. Rupp ex tempore ein Glaubensbekenntniß formulirten, um zu beweisen, daß er ein wahres Mitglied der evangelischen Kirche sey, hat die Majorität sich einfach an das constatirte Factum gehalten, daß D. Rupp sich notorisch förmlich vor seiner Behörde von der evangelischen Kirche, vulgo Landeskirche losgesagt hat. Dieser factische, kirchenrechtliche Standpunkt sichert allein den Verein vor der tödtlichen Gefahr, eine Glaubensanatomie, ein theologisches Spruchcollegium für Deutschland zu werden, und zwar das schlechteste von der Welt, welches auch unterweilen ohne alle Theologie und Theologen über Theologie und Glauben respondirt. Manche haben freilich gemeint, auch dieser factische kirchenrechtliche Standpunkt enthalte noch zu viel Beschränkung der Freiheit; der Centralvorstand sammt der Generalversammlung hätten schlechthin jeden formell mangellos bevollmächtigten Deputirten ohne Weiteres aufzunehmen; die kirchliche Mitgliedschaft des Deputirten habe der Hauptverein allein und souverain zu verantworten. Aber abgesehen davon,

daß dann die ganze Vollmachtsprüfung eine nichtige Form wird, so würde eine solche damit ausgesprochene Souverainität der Hauptvereine jedes innere organische Zusammenwachsen des Vereins auch in anderer Beziehung unmöglich machen. Wäre die evangelische Kirche im gesunden Zustande und jeder Hauptverein im vollen Verständniß von dem Geiste des eben erst werdenden Vereins, so möchte es seyn. Jetzt aber, wo die Kirche von allerlei bedenklichen und zerstörenden Tendenzen und Krisen durchzogen ist, fordert der gesunde, gefahrlose Fortgang des Vereins, daß das Centrum und die Repräsentation des Ganzen das Recht haben, auch die erforderliche kirchliche Mitgliedschaft des Deputirten, wenn sie zweifelhaft ist, zu prüfen, d. h. eben nach der Notorietät darüber zu entscheiden. D. Rupp erklärte freilich, obgleich notorisch aus der evangelischen Landeskirche ausgetreten, gehöre er doch noch wirklich zur evangelischen Kirche. Meinte er damit die wirklich bestehende, geordnete, und nicht die ideale zukünftige oder unsichtbare, wie sollte dieser subtile Widerspruch von der Versammlung ohne tiefere theologische oder dogmatische Untersuchung anders gelöst werden, als dadurch, daß man sich an das objective notorische Factum hielt? Oder soll man künftig auch jedem modernen Humanitäts-Judenchristen, der notorisch die Taufe nicht empfangen hat, wenn er geschickt wird, ohne Weiteres glauben, er sey ein Glied der evangelischen Kirche, weil er es eben sagt und ein Verein ihn schickt?

2) Allein man hat nicht ohne Schein gesagt, der Verein habe durch Rupp's Ausschließung sein schönstes Privilegium, womit er geboren sey, aufgegeben, nämlich die allgemeine freie deutsche evangelische Kirche in ihrer Unabhängigkeit von den beschränkten Landes-, resp. Staats-, ja, wie Jemand im Zorne gesagt hat, Polizeikirchen zu repräsentiren.

Ein solches Privilegium hat der Verein allerdings; daß ich es zu würdigen weiß, habe ich in meinem Berichte

über die göttinger Generalversammlung in den Studien und Kritiken deutlich ausgesprochen. Gott gebe, daß er dieß Privilegium treu bewahrt! Allein ich kann es nur so verstehen, daß er die allgemeine, freie, aber reale Liebes- und Wohlthätigkeitskirche in den wirklichen evangelischen Landes- und Nationalkirchen darstellt. Wider die rechtlichen Ordnungen der Landeskirchen, — die freilich ihre kirchliche Polizei haben müssen, wenn Ordnung seyn und keine kirchliche Pöbelherrschaft entstehen soll, und die mit dem Staate nicht wie mit einem verabscheuten Heiden oder rein Indifferenten, sondern als mit dem lebendigen christlichen Staate freundlich zusammenleben müssen, — zur Zerstörung ihrer inneren und äußeren Einheit und Ganzheit, zur Auflösung und Entmächtigung ihrer kirchlichen Auctoritäten, jene abstracte und, wie sie auch dialektisch formulirt werden mag, auf den Winden und Wolken reitende allgemeine freie evangelische Kirche darstellen zu wollen, — ein solches Desorganisations- oder Zerrbildungsprivilegium gegen die geschichtlich bestehende Kirche hat der Verein nie gehabt und kann es nie haben wollen, wenn er sich und die Kirche recht versteht und nicht ins Blaue oder Wilde hineinlebt. —

Jenes edle Ziel einer in den kirchlich organisirten Landeskirchen — ich sage nicht Staatskirchen, sich lebendig darstellenden, aus ihnen organisch erwachsenden allgemeinen deutschen Nationalkirche mit gehöriger, aber geordneter Freiheit, ohne Tyrannei gegen die berechtigten Eigenthümlichkeiten der besonderen Landeskirchen, — dieß Ziel kann nach meiner Ansicht nur auf dem Wege einer treu und unverdrossen fortarbeitenden Theologie, so wie einer ruhigen, besonnenen Verfassungsbildung der Landeskirchen nach einem gemeinsamen Typus in Presbyterien und Synoden erreicht werden. Einen anderen unmittelbaren Weg kenne ich nicht. Der Gustav-Adolphverein hat diese Bestimmung unmittelbar nicht; er kann durch gegenseitige Berührung der deutschen Kirchen in

einem gemeinsamen Liebeswerke mittelbar dazu beitragen. Aber, wenn er sich beikommen läßt, durch Begünstigung kirchlicher Oppositionen, endloser Sectenstiftungen und jämmerlicher Religionsmengereien seinerseits unmittelbar zur Erreichung jenes Zieles etwas beitragen zu wollen, so ist er irr und wirr geworden und spricht sich in dem Augenblicke selber das Todesurtheil.

3) Ein ehrenwerther würtemberger Deputirter, der für Rupp's Aufnahme gestimmt, aber in edelster Weise das Gewissen Andersdenkender respectirt, hat gemeint, Rupp's Fall mit dem der jüngst entstandenen freien schottischen Kirche parallelisiren zu müssen, welche doch Jedermann für eine wahre wirkliche evangelische anerkennen werde. Aber wie es immer bedenklich ist, Ausländisches unmittelbar auf Deutsches anzuwenden, so darf man nur Sydow und Sack aufmerksam lesen, um den großen Unterschied zwischen der sectirerischen Bewegung der freien königsberger Gemeinde und der nach jahrhundertlangem Kampfe endlich erfolgten und im edelsten Kirchenstyl ausgeführten Katastrophe in Schottland zu erkennen.

4) Jeder Freund des Friedens und des Vereins muß über den in Berlin entstandenen unseligen Hader, der den Verein an den Grund des Abgrundes gebracht hat, den tiefsten Schmerz empfinden, und es wäre wünschenswerth und ein gutes Zeichen, wenn dieser Schmerz durch ganz Deutschland laut und öffentlich ausgesprochen würde. Aber wenn zugleich dabei gerichtet und geklagt wird, daß es der berliner Versammlung an der wahren christlichen Liebe und Klugheit gefehlt habe, und ihr vorgeworfen wird, daß sie nicht klug und liebevoll genug bei dem rein formellen Vollmachtsrechte des D. Rupp stehen geblieben sey, so kann ich diesen Vorwurf, der doch am Ende vorzugsweise die Majorität trifft, nicht gelten lassen. Das gedruckte Protokoll ergibt deutlich, daß es auf der Versammlung auch in der Majorität weder an Klugheit noch an Liebe gefehlt hat. Wenn aber von der Gegenpar-

tei scharf und entschieden auf das Recht bestanden wird und zwar nicht bloß auf das formelle Recht an sich, sondern, weil, wer A sagt, auch B sagen muß, auf alle seine realen Consequenzen, da hilft keine ausweichende und beseitigende Klugheit und Liebe. Reine, baare Gerechtigkeit wurde von D. Rupp gefordert, keine Güte und Liebe. Da half es auch nicht, um der Liebe willen nachgiebig das formelle äußere Recht zu gewähren und gegen alle realen Consequenzen hinterdrein zu protestiren. Ein solcher Protest würde den Zwist nur noch heftiger gemacht haben.

Der Prediger spricht: Wer Wind säet, wird Sturm ernten. Der tobende Sturm geht bereits durch ganz Deutschland in der für den Verein zerstörendsten Weise. Stürmische Versammlungen der Vereine, mit zum Theil eben erst ad hunc actum für den niedrigsten Beitrag eingetretenen — auch wohl geworbenen Mitgliedern, welche bis dahin kein Ohr und Herz für den Verein hatten, decretiren ohne alle genauere Kenntniß des Hergangs und der Sache a) mit mehr und weniger Majorität für Rupp's Aufnahme gegen den Centralvorstand und die berliner Majorität, und interpretiren die Statuten mit dem Anspruche auf Unfehlbarkeit. Es war Schlimmes vorauszusehen, aber eine solche tumultuarische Behandlung der schwierigen praktischen Frage, einen solchen Sieg des leidenschaftlichen Vorurtheils, der Unklarheit und Verwirrung der Begriffe über Kirche und freie Vereine haben wohl nur Wenige vorausgesehen, nicht zu gedenken der schamlosen Entstellungen und Verhetzungen in den Parteizeitungen, welche auch die ruhigste, einfachste Berichtigung der

a) Mir ist glaubhaft erzählt worden von Mitgliedern einer solchen Versammlung, welche gemeint, man müßte für Rupp seyn, da er die Symbole verwerfe, und zwar mit Recht, denn die Symbole taugten nichts und seyen von der preußischen Regierung gemacht. Allerdings der äußerste populäre Reflex der Verwirrung! Aber dergleichen stimmt doch mit.

Angegriffenen nicht aufnehmen. — Indessen wird die Bewegung in der einmal herrschend gewordenen Richtung durch ganz Deutschland gehen; die Ruhigen, Besonnenen, die Kenner der Sache werden vorerst in der Minorität bleiben, und die leider, trotz aller Warnung, schon auf nächstes Jahr angesetzte darmstädter Tagessatzung wird, wie ich fürchte, überwältigt von der herrschenden Volksmeinung das berliner Majoritätsurtheil cassiren. Was davon die Folge seyn wird? Zunächst ein neuer Sturm durch die Kirche, aber ein solcher, der den Stamm des Vereins aus den Wurzeln reißen wird, während der dießmalige mehr dürres fremdes Gezweig brausend bewegt. Ob dann weiterhin, wie in Aussicht gestellt ist, ein doppelter Gustav-Adolphverein entstehen wird, ein conservativer und ein liberaler, ein rechter und ein linker, und dann vielleicht gar noch ein dritter in gerechter Mitte? Gott behüte! Gewiß aber ist dieß, daß der Verein, wenn nicht noch zur rechten Zeit versöhnliche, vermittelnde, verständigende Elemente christlicher Weisheit und Liebe das Uebergewicht erhalten, in Darmstadt zu Grabe getragen werden wird, zum entsetzlichsten Zeugnisse von der unglaublichen Zerrissenheit unserer Kirche und zum Hohngelächter ihrer geborenen unversöhnlichen Feinde.

Wer hat nun den Wind zu diesem zerstörenden Sturme gesäet? Doch gewiß nicht die zur Entscheidung wie bei den Haaren herbeigezogene berliner Versammlung, insbesondere die Majorität, welche nach ihrer Ueberzeugung den Fall im Geiste und Sinne der Statuten des Vereins so entscheiden zu müssen glaubte, — sondern diejenigen, welche unbesonnen und keck mit frevelnder Hand den Feuerbrand in den Verein geworfen haben.

Schweigen auch noch jetzt die Einsichtigen und Gerechten, — es wird eine Zeit kommen, wo der Nation und dem Vereine die Augen darüber aufgehen werden, auf welcher Seite die wahre Schuld liegt. Man hört schon

von Anträgen, welche den Muth haben, den königsberger Verein und D. Rupp wenigstens eben so sehr in Anklagestand zu setzen, als den Centralvorstand und die Generalversammlung, und jenen als eigentlichen Streiturheber zur Verantwortung zu ziehen. Aber bis Alle klar in der Sache sehen und gerecht urtheilen und handeln werden, wird es vielleicht schon zu spät seyn, und man wird vielleicht schon binnen Jahresfrist sitzen und weinen auf den öden Trümmern des Vereins. Gott aber sey Dank, daß nicht bloß die Furcht, sondern auch die Hoffnung und der Glaube ihr Vielleicht haben!

Was aber auch kommen möge, sey und bleibe nur Jeder seiner Ueberzeugung gewiß. Wie sehr ich auch mit der meinigen in der Minorität seyn und bleiben mag, es soll mich keinen Augenblick irren. Man muß mit seiner wohlerwogenen Ueberzeugung auch ganz allein stehen können vor Gott und seinem Gewissen. So lange indessen noch unbetheiligte und einsichtige Männer, freie, erfahrene, gelehrte Theologen, wie D. de Wette, D. Gieseler, D. Ullmann und D. Rothe u. A. auf meiner Seite stehen und sich dazu bekennen, kann ich auch menschlicherweise getrost seyn und die weitere Entwickelung ruhig abwarten.

Der Verein ist von Anfang an, wohl in jeder größeren und kleineren Versammlung, in vielen herzlichen Gebeten der heiligen Obhut Gottes empfohlen worden. Gottes Segen ist auch bis jetzt sichtlich mit ihm gewesen. Hoffen wir also, daß der, welcher die Winde zu seinen Boten und die Feuerflammen zu seinen Dienern macht, auch diesen Sturm und diese Feuerflamme nach seiner Weisheit gebrauchen werde — nicht zur Zertrümmerung, — sondern zur Befestigung, Bewahrung und Läuterung des bisher von ihm gesegneten edlen Vereins.

Mit dieser getrosten Hoffnung und dieser zuversichtlichen Bitte zu Gott schließe ich diesen Bericht und diese Rechtfertigung meines Votums.

Mitte Novembers 1846.

Ein Wort über denselben Gegenstand

von

D. C. Ullmann.

Mein theurer Freund Lücke hat gewünscht, ich möchte seiner Erörterung ein begleitendes Wort beifügen. Nun hatte ich mir allerdings über die Sache, sobald sie zur öffentlichen Streitfrage geworden, meine Gedanken gebildet, ja großentheils aufgezeichnet; auch hatte ich mit meiner Ansicht gegen Niemanden, der sie kennen wollte, ein Hehl; aber zur öffentlichen Rede in dieser bald so stürmisch und wild gewordenen Debatte verspürte ich wenig Neigung. Da ich jedoch sehe, wie die wackersten, mir befreundeten Männer aus dem Kreise der berliner Majorität mit jeder Art von Schmach überhäuft werden, will ich, obgleich persönlich nicht entfernt betheiligt, keinen Augenblick zögern, meine Uebereinstimmung mit ihnen auch vor Jedermann zu bekennen und die Schmach, wo es nöthig wäre, mit ihnen zu theilen. Auch gibt mir vielleicht meine Theilnahme am Gustav-Adolphverein und mein Schmerz über das Ereigniß, das ihn betroffen, ein Recht zur Rede; denn wie ich früher von demselben viel Gutes gehofft habe auch für die Kirche im Ganzen, so erfüllt mich jetzt nicht etwa die einzelne Thatsache, sondern der ganze Complex dessen, was ihr verursachend voranging, was ihr jetzt schon gefolgt ist und was noch weiter als unvermeidliche Wirkung aus ihr entspringen zu müssen scheint, mit tiefer Betrübniß, und wenn Andere mit dem Gegenstande, als einer unvermeidlichen Krise, so leicht fertig werden und sich vielleicht sogar freuen,

daß das gekommen ist, was doch nicht ausbleiben konnte, so kann ich das nicht von mir rühmen, weil ich glaube, daß die Sache allerdings gar wohl zu vermeiden war. Indem ich also meiner Ueberzeugung und meinem Schmerze Worte gebe, sey es auch nur, um das dixi et salvavi animam geübt zu haben, will ich mich nicht ängstlich bemühen, solche Gesichtspunkte, die mein Freund schon berührt hat, die sich mir aber auch ganz unabhängig von ihm dargeboten hatten, zu übergehen, setze aber zugleich das von ihm Ausgesprochene als bekannt voraus und werde die Frage auch von anderen Seiten beleuchten.

Ich habe vor Jahren vom Gustav-Adolphvereine gesagt, wenn er auch nicht einen eigenthümlichen Standpunkt über den gewöhnlichen Parteien einnehme, so stehe er doch auf neutralem Gebiete außerhalb der Parteien, und habe damals zugleich die Hoffnung ausgesprochen, es werde sich die zunächst äußerliche Verbindung mehr und mehr zu einer lebendigen, innerlichen Gemeinschaft vertiefen a). Das konnte auch eine Zeitlang als wahr gelten. Aber rasch, wie durch ein plötzlich aufgestiegenes Gewitter, ist es anders geworden. Nicht mehr auch nur außerhalb der Parteien steht der Verein, sondern er ist mitten in ihren Kampf hineingerissen, ja für die nächste Zeit ein Hauptgegenstand des Parteihaders geworden. Nicht mehr ist auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu hoffen, die äußere Vereinigungsform werde sich mehr und mehr mit innerem Einheitsgeiste erfüllen, sondern es droht vielmehr die hervorgetretene innere Veruneinigung, auch die äußere Gemeinschaftsform auseinahder zu sprengen.

Wie war dieß möglich? Aus dem natürlichen Entwickelungsgange des Vereins konnte es nicht kommen. Auf der letzten stuttgarter Versammlung herrschte noch

a) Stud. u. Krit. 1844, 2. S. 553 u. 554.

der schönste Sinn der Einigung in dem gemeinsamen Liebeszwecke; Jeder, der ihr unbefangen beiwohnte, empfing wohlthuende, ja erhebende Eindrücke; das Ganze war von einem christlichen, aber auch freien Sinne getragen; es war da weder etwas Einengendes und Exclusives, noch trat eine Erscheinung hervor, die den gesunden kirchlichen Geist hätte verletzen können; und obwohl Männer der verschiedensten Richtungen neben einander saßen: Rationalisten und Orthodoxe, Hegelianer und Pietisten — so zeigte sich doch nicht nur keine Mißstimmung, sondern man konnte auch keine Ahnung davon haben, daß man schon von der nächsten Versammlung nach Jahresfrist so niedergeschlagen, theilweise so erbittert nach Hause gehen würde. Der Verein selbst in seiner naturgemäßen, frei erwählten Thätigkeit gab dazu keinen Anlaß; dieser konnte ihm nur von außen, nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit aufgedrungen werden.

Und so war es auch. Den Wählern des königsberger Vereins ist es auf eine höchst betrübende Weise gelungen, in die berliner Versammlung eine kirchliche Principienfrage, welche mit den Interessen des Vereins schlechthin nichts zu thun hat, hineinzuwerfen und sie zu deren wenigstens indirecter Lösung zu nöthigen. Man kann sich schwerlich enthalten zu glauben, daß dieß, wo nicht bei der Wahl, so doch bei der Belassung des D. Rupp als Deputirten beabsichtigt war. Oder sollte D. Rupp in ganz harmloser Weise, ohne Rücksicht auf seine eigenthümliche kirchliche Stellung, bloß wegen seiner Verdienste um den dortigen Provincialverein gesandt worden seyn? Niemand wird ihm diese Verdienste schmälern wollen. Aber, wer erwägt, daß die wirklichen Interessen des Vereins, so weit sie auf Unterstützung armer protestantischer Gemeinden gehen, gewiß nicht untrennbar an die Person des D. Rupp geknüpft waren, daß vielmehr dieselben von einer nicht geringen Zahl würdiger Männer vollkommen

eben so gut vertreten werden konnten; wer die religiösen und kirchlichen Sympathien der betreffenden Wählerschaft in Anschlag bringt; wer sich vor Allem erinnert, wie Monate lang vor der berliner Versammlung in Broschüren und Zeitungen zu lesen war, alle Welt sey nun auf die Zusammenkunft des Gustav-Adolphvereins gespannt und gegen dieses Interesse trete das für die Reichssynode völlig in den Hintergrund — nicht etwa, weil man begierig war zu sehen, was doch die Deputirten für den eigentlichen Zweck des Vereins, die Unterstützung bedrängter Gemeinden, thun, sondern nur wegen der einen Frage, wie sie sich gegen D. Rupp verhalten würden — wer das Alles bedenkt, der müßte selbst eine Harmlosigkeit der seltensten Art besitzen, wenn er glauben sollte, die Sendung Rupp's sey nur ein Act naiver Absichtlosigkeit gewesen und bloß im Hinblicke auf die Wohlthätigkeitszwecke des Vereins geschehen. Nein, Jedem mußte sich eben so unwillkürlich, als unabweisbar der Gedanke aufdrängen: Rupp wurde als Deputirter gewählt oder doch beibehalten, nicht bloß ungeachtet, sondern weil er aus dem Verbande der Landeskirche ausgetreten war, und der Gustav-Adolphverein sollte ihm die Anerkennung des Bürgerrechtes in der evangelisch-protestantischen Kirche zu Theil werden lassen, welche er zur Zeit von dem kirchlichen oder weltlichen Regimente noch nicht hatte erlangen können; das Ganze hatte den Charakter einer Demonstration und der Gustav-Adolphverein war dabei mehr Mittel, als Zweck. Wollen wir aber auch, so entschieden sich jedem der Verhältnisse Kundigen dieser Gedanke nahe legt, ihm doch nicht schlechthin Raum geben, weil über die Absichten zuletzt nur Gott urtheilen kann, so bleibt doch so viel außer Zweifel: man mußte auch in Königsberg wissen, daß die Sache als eine Demonstration genommen und daß damit der Generalversammlung in Berlin eine schwere Verlegenheit bereitet

werde; man sah, wenn man die Augen nicht absichtlich verschloß, die gefährliche Alternative, in die der Verein dadurch kommen werde, voraus und wollte ihm dieselbe nicht ersparen.

Die Würde des Vereins hätte nun allerdings gefordert, sich in solcher Weise als Mittel nicht gebrauchen zu lassen und die Demonstration, von wem sie ihm auch zugedacht seyn mochte, von sich abzulehnen. Aber eben dieß machten die Verhältnisse wieder unmöglich a). Alle Versuche, die Sache gütlich beizulegen dadurch, daß man die Wählerschaft D. Rupp's bestimmte, das Mandat zurückzuziehen, oder ihn selbst, freiwillig darauf zu verzichten, waren vergeblich; sie scheiterten theils an den Umständen, theils an der unbeugsamen Entschiedenheit, womit D. Rupp allen, auch den inständigsten und feierlichsten Bitten gegenüber, auf seinem formellen Rechte bestand. Und da nun auch schon andererseits Protestationen gegen seine Befähigung zur Mitgliedschaft eingelaufen waren, so konnte eine Entscheidung nicht umgangen werden, und hierbei, weil dem Vereine, sey es auch nur indirect, eine kirchliche Principienfrage aufgenöthigt war, mußte freilich der innere Dissensus zum Vorschein kommen, der in ihm schlummerte, der aber auf dem richtigen Wege der Thätigkeit für die wahren Vereinszwecke nie hervorgetreten seyn würde.

Es steht jedem Theilnehmenden frei, die der General-Versammlung vorgelegte Frage auch seinerseits einer Prüfung zu unterwerfen. Bevor wir dieß thun, haben wir jedoch noch einige vorläufige Instanzen zu erledigen.

a) Die Präliminarien der Sache, auf die ich hier nicht im Einzelnen eingehe, sind ausführlich erörtert in dem vorläufigen Berichte über die 5. Hauptversammlung von D. K. Großmann, den auch die Männer von der entgegenstehenden Seite nicht ungelesen lassen sollten. Ohnedieß gibt auch schon Lücke vieles hierher Gehörige.

Man hat erstlich bemerkt, das die Vollmachten prüfende Mitglied des Centralvorstandes hätte die Sache einfach geschäftlich abthun sollen und würde damit die ganze Schwierigkeit beseitigt haben. D. Rupp war von einem berechtigten Vereine ordnungsmäßig gewählt und hatte seine richtig ausgefertigte Vollmacht; war diese in Augenschein genommen und sein formelles Recht festgestellt, so hatte er ohne Weiteres Sitz und Stimme. Allein ich weiß nicht, was die Prüfung der Vollmachten heißen soll, wenn man diese auf das mechanische Geschäft der bloßen Besichtigung eines Papiers beschränkt. Bei allen vertretenden Körperschaften will die Prüfung der Wahlen etwas Mehreres besagen. Sind die Wahlcorporationen nicht schlechthin irrthumsfrei — und das wird die königsberger nicht von sich behaupten wollen — so können sie auch einen Fehler im Materiellen der Wahl begehen; sie können auch einmal eine Person wählen, die ihrer Beschaffenheit nach nicht wählbar war. Soll in solchen Fällen die Generalversammlung nichts Anderes seyn, als eine passive Masse, die sich von den souveränen Einzelvereinen unbedingt Jeden muß zusenden lassen, ohne zuzusehen, ob er auch nur die Qualification zu einem Deputirten hat? Nein, wenn die Prüfung der Vollmachten Sinn und Bedeutung haben soll, so muß sie sich auch auf das Materielle der Wählbarkeit erstrecken. Und im vorliegenden Falle waren von vorne herein Zweifel gegen diese Wählbarkeit geltend gemacht worden. Das die Vollmachten prüfende Mitglied des Centralvorstandes aber entschied nicht für sich selbst, sondern legte die Frage dem Centralvorstande vor und dieser hinwiederum der ganzen Deputirten-Versammlung: alles, wie es die Wichtigkeit des Gegenstandes forderte, in bester, billigster Ordnung.

Aber hier sagt man dann zweitens: die General-

Versammlung war zur Entscheidung der Frage gar nicht competent, weil in den Statuten keine Bestimmung vorkommt, die sie ermächtigte, sich über die Zulassung eines Deputirten bestimmend auszusprechen. Das Letztere ist richtig, allein daraus folgt nicht das Erstere. Denn wenn man schon überhaupt der General-Versammlung das Recht nicht wird absprechen können, über wichtige und dringliche Fragen, auch wenn sie nicht ausdrücklich in den Statuten vorgesehen sind, eine Entscheidung zu geben, so am wenigsten in diesem Falle. Kommt nämlich auch zunächst nur dem dazu bestimmten Mitgliede des Central-Vorstandes das Recht zu, die Vollmachten zu prüfen, so sollte doch diesem damit gewiß nicht die souveräne Gewalt gegeben werden, Deputirte, die er etwa nicht für gehörig legitimirt hält, nach bloßem selbsteigenen Ermessen von der Versammlung auszuschließen, sondern er wird der Natur der Sache gemäß den Fall vor die ganze Versammlung bringen. Ist damit dann auch noch der Deputirte, dessen Legitimation beanstandet worden, einverstanden, so kann die Sache vollends keinem Zweifel unterliegen. Und so verhielt es sich hier. Einerseits war von dem Deputirten des Central-Vorstandes und von diesem in Gesammtheit die Competenz der General-Versammlung anerkannt, andererseits war von D. Rupp selbst aufs Entschiedenste an dieselbe appellirt worden: wie hätte sie sich also nicht ermächtigt halten sollen, eine Entscheidung zu geben? „Und hätte sie dennoch, ohne in die Verhandlung der Sache selbst einzugehen, sich für incompetent erklärt, so würde sie sich mit Grund dem Vorwurfe ausgesetzt haben, unter dem Vorwande einer Incompetenzerklärung feige und schwach sich einer Pflichterfüllung zu entziehen, statt in Gemäßheit des von D. Rupp an sie gerichteten Verlangens offen und muthig in eine Prüfung der Frage ein-

zugehen und sie nach rechtlicher Ueberzeugung zu entscheiden" a).

Nun aber die Streitfrage selbst, worauf bezog diese sich? Nun und nimmermehr auf den Glauben, die theologische Denkart, die Dogmatik Rupp's, sondern rein und allein auf seine kirchliche Stellung. Die persönlichen Ueberzeugungen Rupp's kenne ich selbst nicht genau genug, um darüber ein authentisches Urtheil zu haben; aber daran zweifle ich keinen Augenblick: der Theologe Rupp konnte unbedenklich im Gustav-Adolphvereine seinen Platz einnehmen. Längst schon hatten in den Versammlungen desselben die verschiedensten Richtungen ihre Stelle und es fiel Niemanden von ferne ein, auf diesem Gebiete den Ketzerrichter spielen zu wollen. Auch jetzt kam es gar nicht darauf an, ob ein Mann mehr von der Denkart, als deren Vertreter D. Rupp gilt, in den Reihen saß, da ohnedieß viele Andere von derselben Gesinnung da waren; und wenn sich das Bedenken hierauf bezogen hätte, so wäre es ja wahrhaft kindisch gewesen, aus dieser Reihe gerade den D. Rupp, den in seiner Richtung nicht einmal am weitesten Gehenden, herauszugreifen und die Uebrigen aufzufordern, mit über ihn zu Gericht zu sitzen. Auch ist nicht nur nichts in diesem Sinne geltend gemacht worden, sondern man hat sich aufs ausdrücklichste gegen Motive der Art gewahrt, namentlich von Seiten derer, die ich in der Kürze die Positivgesinnten nennen will. Also nichts von Glaubensgericht, sondern Lösung einer kirchlichen Frage, die sich die General-Versammlung des Gustav-Adolphvereins nicht selbst freiwillig aufgeworfen hatte, sondern die

a) Worte des frankfurter Deputirten, Schöff D. Harnier, der überhaupt diese Competenzfrage so vollständig erledigt, daß ich hier gänzlich auf seine Erörterung verweise. S. Protokoll der frankf. Hauptversammlung v. 4. Nov. 1846. S. 7. u. 8.

ihr wider Willen und trotz alles Widerstrebens aufgezwungen war.

Die Frage selbst aber war einfach die: kann ein Solcher, der eingestandenermaßen aus dem Verbande der zu Recht bestehenden evangelischen Kirche, respective Landeskirche ausgetreten und nicht in eine zur Zeit auch gesetzlich anerkannte evangelisch-protestantische Gemeinschaft eingetreten ist, vollberechtigtes Mitglied des Gustav-Adolphvereins und insbesondere Deputirter desselben auf seiner General-Versammlung seyn?

Und auf diese Frage muß auch ich in ruhiger und sicherer Ueberzeugung mit nein antworten, ebensowohl vermöge der Statuten, als im Hinblicke auf die ganze bisherige Stellung und Entwickelung des Vereins.

Was die Statuten betrifft, so bezeichnet bekanntlich der erste Paragraph als zur Theilnahme am Vereine berechtigt: „Mitglieder der evangelisch-protestantischen Kirche, welche u. s. w." Schon hierbei wird jeder Unbefangene, jeder durch die vorliegende Streitfrage nicht schon Beirrte, an die wirkliche, gegenwärtige, sichtbare und rechtmäßig bestehende evangelische Kirche denken, und es ist offenbar sophistisch, wenn man sagt, daß um diesen realen Bestand zu bezeichnen, nicht der Singular „Kirche", sondern der Plural „Kirchen" hätte gebraucht werden müssen, weil die rechtlich bestehende evangelische Kirche sich nur in einer Mehrzahl von Kirchen darstelle. Denn jeder Verständige weiß ja doch, daß man auch die Summe dieser einzelnen Landeskirchen unter dem Gesammtbegriffe der evangelischen „Kirche" zusammenfaßt, und es wäre in der That sonderbar gewesen, wenn der Gustav-Adolphverein, statt sich dieser ganz gangbaren, populären Anschauung zu bedienen und dafür einen völlig unmißverständlichen Ausdruck zu gebrauchen, gleich in der ersten Zeile seiner Statuten an die Getheiltheit der evangelischen Gemeinschaft in Landeskirchen erinnert

und damit gleichsam im ersten Worte eine Parodie auf sein Streben nach Einigung ausgesprochen hätte. Wichtiger ist der Einwurf, daß der evangelische Protestantismus nicht in diesen rechtlich bestehenden Gemeinschaften aufgehe, sondern daß man unter evangelisch-protestantischer Kirche auch etwas Allgemeineres verstehen könne: den ganzen Complex der Parteien nämlich, die sich auch außerhalb der anerkannten Kirchen im Gegensatze gegen die römisch-katholische oder griechisch-orthodoxe Kirche aus dem protestantischen Principe bereits entwickelt haben oder in Zukunft noch vollständiger entwickeln werden, also den allgemeinen, idealen Protestantismus, wohl auch die protestantische Kirche der Zukunft. Nun weiß freilich Jedermann, daß man in der Kirchengeschichte und auch sonst vielfältig von einem Protestantismus in diesem weiten, idealen, meinetwegen auch prophetischen Sinne spricht; aber ich denke, wenn man Statuten macht, also einen einfach praktischen Zweck im Auge hat, so wird man nicht einen so schwebenden und zerfließenden Begriff zu Grunde legen, sondern einen ganz bestimmten, klaren und wohl begrenzten. Und daß man dieß in der That beabsichtigte, geht noch weiter aus Folgendem hervor.

Im zweiten Paragraphen heißt es zunächst: „Die Wirksamkeit des Vereins umfaßt lutherische, reformirte und unirte Gemeinden." Hier ist doch deutlich genug von bestimmt abgegrenzten, rechtlich bestehenden Kirchen die Rede und zwar um so unzweifelhafter, als diese Bestimmung aus Veranlassung einer Discussion über die Frage entstand, ob auch die protestantischen Secten in den Bereich der Vereinsthätigkeit aufzunehmen seyen. Man glaubte, bei der positiven Bezeichnung der Sache (lutherische, reformirte, unirte Gemeinden) stehen bleiben zu können, weil darin von selbst auch die negative (Ausschließung der Secten) gegeben sey. Allerdings bezieht sich diese Bestimmung direct nur auf das Object der Un-

terstützung, nicht auf das Subject; es wird damit die Grenze für die zur Unterstützung berechtigten Gemeinden gezogen, nicht für die Befähigung zur Mitgliedschaft am Vereine. Aber indirect ist auch dieses darin enthalten. Denn wenn irgendwo, so gilt doch wohl hier der Schluß vom Geringeren auf das Größere. Darf vom Vereine nur unterstützt werden, wer zur lutherischen, reformirten oder unirten Confession gehört, so wird doch wahrhaftig auch nur einem Solchen das weit wichtigere Recht zukommen können, bei den Berathungen und der Repräsentation desselben eine entscheidende Stimme zu haben; und läßt man einen zur lutherischen, reformirten oder unirten Kirche Nichtgehörigen zur Repräsentation zu, so ist nicht einzusehen, wie man vernünftiger und billiger Weise die Gemeinschaft, der er angehört, von der Unterstützung zurückweisen kann. Aus irgend welcher nichtkirchlichen Gemeinschaft einen Deputirten annehmen, diese Gemeinschaft selbst aber als Gegenstand der Liebesthätigkeit ausschließen, wäre nicht nur ein innerer Widerspruch, sondern auch eine Inhumanität und hieße mit der einen Hand geben, was man mit der andern reichlich wieder nimmt. So bedingt hier nach der positiven, wie nach der negativen Seite der Kreis derer, welche Unterstützung empfangen, zugleich (mit Ausnahme der sogenannten „Wohlthäter" des Vereins) den Kreis derer, welche als vollberechtigte Mitglieder des Vereins dieselbe geben; und als in Frankfurt die Aufzählung derjenigen, die an dem Verein als stimmberechtigte Mitglieder theilnehmen könnten, beantragt wurde, unterblieb dieß laut der amtlichen Berichte über die zweite Hauptversammlung aus dem Grunde, „weil für Jeden hinlänglich gesagt ist, welches Bekenntniß die Unterstützenden haben, sobald angegeben ist, welches Bekenntniß die zu unterstützenden Gemeinden haben müssen" a).

---

a) K. Großmann vorläuf. Bericht, S. 12.

Indeß die Beschränkung auf lutherische, reformirte und unirte Gemeinden ist ja nicht absolut; der zweite Paragraph läßt auch Solche gelten, „die ihre Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche sonst glaubhaft nachweisen können.“ Bekanntlich ist dieser Zusatz mit besonderer Beziehung auf die Waldenser gemacht worden, und gewiß mit dem vollesten Rechte hat man diese wahrhaft evangelischen Vorläufer der Reformation, die natürlichen Schutzverwandten des Protestantismus, die zugleich mit der reformirten Kirche in der nächsten Bekenntniß- und Lebensgemeinschaft stehen, in den Bereich der Liebesthätigkeit des Vereines gezogen. Aber gerade, daß man mit bestimmter Beziehung auf sie eine Ausnahme machte, beweist deutlich, daß man sich sonst um so entschiedener innerhalb der kirchlichen Grenzen halten wollte. Exceptio firmat regulam. Doch — die Formel: „die ihre Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche sonst glaubhaft nachweisen können“ — läßt in ihrer Allgemeinheit auch noch Anderweitiges zu. Hier ist ein Punkt, der auch noch ferneren Anerkennungen Raum gibt und wo auch die sogenannte freie Gemeinde, welcher D. Rupp angehört, Fuß fassen könnte, zunächst als Object der Unterstützung, dann, wenn man consequent seyn wollte, auch als zur Vereinsthätigkeit berechtigt. Es käme darauf an, daß sie ihre Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche auf eine glaubhafte Weise nachwiese. Aber diese mußte sie doch offenbar, bevor eines ihrer Mitglieder als Deputirter des Gustav-Adolphvereins erscheinen konnte, schon glaubhaft nachgewiesen h a b e n. Oder erwirbt man eine Berechtigung schon damit, daß man sie zu haben behauptet? Beginnt man die Nachweisung eines Rechtes damit, daß man es ausübt und trotz aller Widerrede auf dessen Ausübung besteht? Und bei wem sollte die Nachweisung geschehen? Bei der General-Versammlung des Gustav-Adolphvereins? Aber war diese über die Sache auch nur

so instruirt, um irgend gründlich entscheiden zu können? Und wenn sie es gewesen wäre, ist sie ein kirchliches Anerkennungstribunal? Sieht man nicht, daß man den Verein, wenn man ihn dazu machen will, in äußere und innere Conflicte stürzt, durch die er unvermeidlich zu Grunde gehen muß? Endlich aber mußten doch, wenn in irgend einem Verstande von glaubhafter Nachweisung der Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche die Rede seyn sollte, dafür zureichende Beweismittel beigebracht werden. Es kam auch hierbei wieder schlechthin nicht auf die individuelle Ueberzeugung des D. Rupp, auf ihn als evangelischen Christen oder Theologen, sondern einzig und allein auf das Bekenntniß der Gemeinschaft an, deren Glied er ist. Dieses Bekenntniß besteht laut öffentlichen Angaben nach seiner thetischen Seite lediglich darin, „daß sie die heil. Schrift als Grundlage ihres Glaubens an die Einheit Gottes anerkennt; daß sie in derselben die höchsten sittlichen Normen für ihr Verhältniß zu ihren Nebenmenschen findet; daß sie bei der Erforschung der Schrift das fortschreitende sittliche und vernunftgemäße Bewußtseyn der Gemeinde zum Grunde legt, und daß sie die Taufe und das Abendmahl beibehält." Darf ich mir nun unter denen, welche diese Zeilen lesen, Solche denken, welche mit der Reformation und ihren Grundgedanken, mit der evangelischen Kirche und ihren Bekenntnissen bekannt sind, so würde ich diese Leser in der That zu beleidigen glauben, wenn ich ihnen erst ausführlich anschaulich machen wollte, wie durch dieses Bekenntniß, welches nicht ein Wort für die Person Christi hat, welches von Sünde und Erlösung und von der ganzen christlichen Heilsordnung nichts weiß, welches mit der unzweideutigsten und darum löblichen Offenheit nichts Anderes als den einfachsten Deismus darlegt — wie durch ein solches Bekenntniß ein Beweis für die Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche entfernt nicht gegeben seyn kann; mag man meinetwegen

das Bekenntniß für das allervortrefflichste, ja einzig richtige halten, für übereinstimmend mit dem der evangelischen Kirche wird es Niemand halten können, der irgend objectiven Sinn hat, und zwar braucht man dabei gar nicht an die formulirten Bekenntnisse unserer Kirche, sondern nur an die Hauptprincipien, an die Wesensgrundlagen der Reformation zu denken. Allein, könnte man sagen, diese freie Gemeinde, zu der D. Rupp gehört, ist ja noch im Werden, sie kann sich in ihrer Beweglichkeit dem Wesenhaften der evangelischen Kirche ja auch annähern und innerlich wieder mehr mit ihr zusammenwachsen. Gut. Ich sehe auch, daß die Zustände dieser freien Gemeinden noch embryonische und in der Entwickelung begriffene sind; aber eben weil sie dieß sind, wolle man sie auch nicht als fertige und vollkommene behandeln. Kein Billiger wird sein Urtheil über eine solche Gemeinde ein- für allemal abschließen. Aber so lange die Sache noch so unreif ist, noch so ganz in den ersten Stadien der Entwickelung sich befindet, muß man es jedenfalls voreilig und zudringlich finden, wenn von da aus Ansprüche erhoben werden, die sich nur auf die bereits erwiesene und anerkannte Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche gründen können, und wird man darin, daß sich die General-Versammlung des Gustav-Adolphvereins in ihrer Majorität diesen Ansprüchen widersetzt hat, nur eine natürliche Wahrung der Statuten des Vereins erkennen.

So verhält sich die Sache meines Dafürhaltens nach dem Worte der Statuten. Noch mehr aber scheint mir die ganze Stellung und bisherige Entwickelung des Vereines für das zu sprechen, was wir behaupten.

Der Gustav-Adolphverein ist zwar nicht ein kirchlicher Verein im engeren Sinne des Wortes: er ist nicht unmittelbar in den kirchlichen Organismus eingefügt, legt nicht ein bestimmtes kirchlich fixirtes Bekenntniß zu Grunde,

bewegt sich nicht in festen kirchlichen Formen und wird nicht nothwendig von kirchlich beamteten Männern geleitet; er ist vielmehr ein freier und vermöge der zahlreichen Laien, die er nicht bloß als gebende, sondern auch als mithandelnde und leitende in sich faßt, ein wesentlich volksthümlicher Verein. Aber zugleich ist er von Haus aus und war bisher unbestritten ein solcher freier und volksthümlicher Verein, der sich in lebendiger und vertrauensvoller Verknüpfung an die Kirche anschloß, der die Kirche zu seiner natürlichen Voraussetzung und Basis hatte. Aus Liebe zur evangelischen Kirche geboren und von ihr freudig begrüßt, wirkt er für ihre Zwecke, steht mit dem Kirchenregimente und mit den Lehrern der Kirche in fortwährender fördernder Beziehung, bezieht hie und da einen Theil seiner Mittel aus kirchlichen Collecten, versammelt sich in evangelischen Kirchen und geht, soweit seine Versammlungen gottesdienstlich sind, durchaus in die Formen des evangelisch-kirchlichen Cultus ein, genießt auch des von ihm nachgesuchten Schutzes und der thätigen Theilnahme der Träger des evangelischen Kirchenregimentes und hat sich selbst seine äußere Organisation „auf dem Grunde der politisch-kirchlichen Eintheilung" a) gegeben; er ist, mit einem Worte, eine freie Genossenschaft innerhalb der evangelisch-protestantischen Kirche und auf deren natürlichem Grund und Boden. Und bei allem dem ist nie die Rede gewesen von idealer, unbestimmt allgemeiner, werdender Kirche, sondern immer von der schon gewordenen, wirklichen, gegenwärtigen; denn nur zu dieser paßte das Alles, was wir eben berührt haben. Läßt nun der Gustav-Adolphverein als vollberechtigte Mitglieder und Repräsentanten Solche zu, die sich offen von dieser wirklichen Kirche losgesagt haben, so gibt er unzweifelhaft seine bisherige Basis

a) §. 10. der Statuten und Beilage A.

auf; er löst das Band, das ihn, wenn auch nicht durch einen ausdrücklichen Pact, so doch thatsächlich, mit der Kirche verknüpft hatte, und adoptirt ein Princip, vermöge dessen er sich außerhalb der Kirche setzt. Ich will nun keineswegs behaupten, daß nicht der Verein auch in dieser außerkirchlichen Stellung, wenn er sich dabei nur einen guten christlichen Geist zu bewahren vermöchte, noch ein ehrenwerther und wohlthätig wirkender seyn könnte: gibt es ja doch sehr wohlthätige und auch christlich wohlthätige Vereine, die ganz von allem Kirchlichen absehen und selbst den Gegensatz des Katholischen und Protestantischen ignoriren. Allein erstlich wäre es doch sonderbar, wenn sich gerade ein für kirchliche Zwecke wirkender Verein grundsätzlich außerhalb der wirklichen Kirche setzen wollte; zweitens stünde eben in diesem Falle sehr zu befürchten, daß das Außerkirchliche alsbald in das Widerkirchliche und selbst Kirchenzerstörerische umschlüge, und drittens, was für uns hier das Nächste, wäre es dann nicht mehr der alte, der ursprüngliche und bisherige Gustav-Adolphverein, sondern ein principiell anderer, der sich auch eine neue Grundlage und Verfassung geben müßte. Und so hat, dünkt mich, die berliner Majorität ganz aus dem Erhaltungstriebe des Bisherigen gehandelt, wenn sie die kirchlichen Grenzen wahrte, innerhalb deren sich der Verein von Anfang an aufgebaut hat.

Dasselbe ergibt sich auch noch von einer anderen Seite her. Der Gustav-Adolphverein hat sich verbunden zu einem Werke der Liebe an den Genossen unserer Kirche; er will sorgen für die, welche der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deshalb in Gefahr sind, der Kirche verloren zu gehen a). Seinem Zwecke gemäß wirkt er nicht zunächst und unmittelbar für den Glauben, sondern für

a) §. 1. der Statuten.

die äußerlichen Bedingungen des kirchlichen Lebens. Zwar ruht das gesunde Wirken der christlichen Liebe auf dem Glauben und fördert denselben; und das hat auch beim Gustav-Adolphvereine nicht gefehlt: im Glauben begonnen, hat er denselben auch nach innen belebt. Aber sein eigentliches Thun ist doch nicht auf das Innere des Glaubens gerichtet, sondern er baut demselben Kirchen und Schulen, er gibt ihm leibliche Mittel und überläßt es vertrauensvoll andern Kräften, das, was er nicht unmittelbar vermag, zu leisten. So ist er ein Institut, „welches dem Gebiete der äußeren Kirchenorganisation angehört" a) und seine Stellung durchaus in der sichtbaren Kirche und deren voller Wirklichkeit einnimmt. Aus dem natürlichen Gefühle dieser Stellung heraus hat er von Anfang an auf nähere Glaubensbestimmungen verzichtet, und wo Versuche gemacht wurden, den Verein zu einem bestimmteren Bekenntnisse hinzudrängen, da sind dieselben von der Mehrheit seiner Vertreter mit einem, wie mir scheint, durchaus richtigen Tacte zurückgewiesen worden. Damit aber hat der Verein zuverlässig nicht aussprechen wollen, daß er gegen das Bekenntniß schlechthin indifferent sey und in das völlig Allgemeine zerfließen wolle, sondern er hat zugleich ausdrücklich erklärt, es genüge die Bestimmung, daß sich seine Thätigkeit auf die evangelisch-protestantische, d. h. lutherische, reformirte und unirte Kirche beziehe, daß er sich also innerhalb der Grenzen derselben halte. Je weniger nun der Verein — und seinem Charakter gemäß mit Recht — sich auf das Dogma eingelassen, je weniger er selbst bei der Bestimmung des Kirchlichen das Bekenntniß hervorgehoben hat, desto wichtiger und unerläßlicher ist es für ihn, will er nicht völlig charakterlos werden, daß er den kirchenrechtlichen

a) Man vergleiche eine weitere, scharfsinnige Nachweisung dieses Gesichtspunktes in der züricher Zeitschrift: Zukunft der Kirche vom 15ten October 1846.

Standpunkt behaupte und auf die äußere Abgrenzung der evangelischen Kirche das Gewicht lege, welches seine Statuten fordern. Thut er dieß nicht, dann gerade wird er unausbleiblich in das verfallen, worüber man jetzt so unermeßlich lärmt, in Glaubensrichterei. Denn alsdann wird er sich nicht beschränken auf das äußere rechtliche Verhältniß des Individuums oder der Gemeinde zur Kirche, sondern er wird nothwendig das innere ins Auge fassen müssen. Es sey denn, daß man schlechthin und überall gar keine Grenze mehr anerkennen wolle. Aber dann wird man, so wie diese Gemeinde- oder Sectenbildungen fortschreiten, unerbittlich von Stufe zu Stufe weiter gezogen werden: von denen, die noch taufen, zu denen, die nicht mehr taufen, vom Christenthume zum bloßen Menschenthume, vom Deismus zum Pantheismus — — und der Verein wird aufhören, nicht bloß ein kirchlich begrenzter, sondern auch ein christlicher zu seyn. Will er aber doch irgendwo inne halten und Schranken ziehen, dann eben wird er sich auf Dogma und Speculation einlassen müssen und zum Gerichtshof in Glaubenssachen werden. Denn es kann gar nicht fehlen, wenn sich die darmstädter Versammlung für Rupp ausspricht, daß weitere ähnliche und auch noch grellere Fälle vorkommen, und dann werden wir es erleben, daß die General-Versammlungen, statt daß sie bisher ein erhebendes Zusammenseyn in thätiger Liebe waren, zu den unerquicklichsten Stätten theologischen und philosophischen Haders werden, und falls es dann auch noch eine Majorität für irgend eine Ausschließung geben sollte, so wird diese bei ihrer Zurückkunft von den öffentlichen Blättern mit denselben Salven begrüßt werden, wie die jetzige berliner.

Alles dieß will man indeß niederschlagen, indem man den Unterschied macht zwischen Kirche und Landeskirche: D. Rupp, sagt man, ist ausgetreten aus der preußischen Landeskirche, noch lieber Consistorialkirche, aber

nicht aus der evangelisch-protestantischen Kirche an sich. Das ist jetzt das Medusenhaupt, vor dem Alles erstarren soll. Aber wenn ich mich nun, wie ein aus dem Traume Erwachender, nach der evangelisch-protestantischen Kirche umsehe, die nicht Landeskirche wäre, so finde ich sie nicht. Denn entweder ist das wieder der allgemeine Protestantismus, der in kirchlicher Beziehung etwas Zerfließendes ist, oder, wenn es die wirkliche protestantische Kirche seyn soll, so muß man sagen, daß diese nahezu überall nur in Landeskirchen zur Erscheinung kommt und nur in dem seit der Reformation begründeten Verhältnisse zum Staate ihren realen Bestand hat. Das Argument von den Landeskirchen ist nicht viel anders, als wenn wie Jemand, der sein Bürgerrecht nachweisen sollte, versicherte, er sey zwar nicht Bürger eines bestimmten Staates, wohl aber des Staates an sich. Nun will ich zwar hier gerne bekennen, daß auch für mich diese Landeskirchen im Verhältnisse zu den gegenwärtigen Bedürfnissen keine Ideale der Vollkommenheit sind und daß nach meiner Ueberzeugung insbesondere ihre Stellung zum weltlichen Regimente einer Verbesserung bedarf, auch bin ich herzlich gern bereit, nach meinen geringen Kräften dazu mitzuwirken, daß dieß auf ordentlichem Wege anders werde. Aber nur der Gustav-Adolphverein scheint mir durchaus nicht der Ort, wo diese Dinge ausgefochten und ins Reine gebracht werden können und sollen; der hat Anderes zu besorgen, und wenn wir ihn mit dieser Aufgabe verwirren wollen, so werden wir der Kirche nichts nützen und dem Vereine schaden. Ich kann es indeß auch nicht verständig und redlich finden, wenn man den Unkundigen jetzt einen so großen Schreck und Schauder vor dem Landeskirchenthume beizubringen sucht, namentlich in Betreff des Gustav-Adolphvereins. Denn, was diesen betrifft, so kann er gewiß auch innerhalb der Landeskirchen seine ganze Kraft entwickeln und seinen wahren Zweck aufs vollständigste

erreichen und es wird gewiß keinem Kirchenregimente einfallen, ihn sammt der Kirche, auf die er sich stützt, über Nacht zu einem andern machen zu wollen, als der er selbst seyn will. Und was die Landeskirchen an sich angeht, so verbreitet sich ja gerade jetzt immer allgemeiner die Ueberzeugung, daß sie der Erneuerung und Belebung bedürfen, und die erleuchtetsten Fürsten und Staatslenker bieten selbst dazu die Hand. Hat dieses Streben glückliche Resultate, so werden sie auch dem Gustav-Adolphvereine zu gute kommen. Will sich aber der Gustav-Adolphverein unmittelbar in diese Dinge mischen und z. B. Fragen erledigen, die nur auf geordnetem kirchlichen Wege erledigt werden können, so wird man ihm einfach sagen, daß dieß nicht seines Amtes sey, und es wird ein Vortheil seyn, wenn er am Ende nur sich selbst geschadet hat und nicht auch noch Anderem hinderlich gewesen ist.

Indeß — der Würfel ist nun einmal gefallen. Der Gustav-Adolphverein hat sich der kirchlichen Principienfrage nicht zu erwehren vermocht und eine Entscheidung gegeben. Der spaltende Keil ist in den Verein hineingetrieben. Was erbitterte Feinde nicht besser hätten aussinnen können, ist dem Vereine von übereifrigen Freunden angethan worden, und die Gegner werden sich dabei vergnüglich die Hände reiben.

Und was ist seit dem fatalen 7. September nicht Alles geschehen? Ich will nur einiges Hervorstechende in allgemeinen Zügen berühren.

Erstlich: die Frage, über die man in Berlin discutirt hatte, ist eine unverkennbar schwierige; sie kann nicht vollständig durch den einfachen Wortlaut der Statuten entschieden werden, sie ist von der Art, daß — wir gestehen es gerne — bei gesundem Verstand und redlichem Willen verschiedene Ueberzeugungen möglich sind. Unter denen, welche die Majorität bildeten, finden wir Namen, die in ganz Deutschland bekannt sind und den besten

Klang haben, sittlich ehrenhafte, selbständige Männer, gediegene Theologen, zum Theile um den Gustav-Adolphverein insbesondere hochverdient; sie hatten für ihr Votum Gründe; man konnte wissen, daß sie nicht durch strenge Symbolgläubigkeit oder sonstige Parteisympathien bestimmt wurden; der Act der Richtanerkennung Rupp's wurde von ihnen nicht mit Triumph, sondern mit unverkennbarem Schmerze vollzogen. Was wäre einer solchen Frage und solchen Männern gegenüber das sittlich Rechte gewesen? Offenbar nur dieß: man hätte davon auszugehen gehabt, daß es für beiderlei Art zu votiren Gründe geben müsse; man hätte eine tüchtige Widerlegung durch Gründe, auch um des Vereines willen eine Verständigung anstreben müssen; man hätte dabei mit aller Schärfe verfahren mögen, aber man hätte auch Anstand und sittliche Würde behaupten sollen. Es durfte auch erwartet werden, daß Unparteiische, selbst von der Gegenseite, ein Wort der Mißbilligung über die unheilvolle königsberger Wahl sagen würden. Im einzelnen ist dieß auch geschehen und namentlich habe ich mich in diesem Sinne, obwohl ich mit dem Inhalte nicht einverstanden bin, an dem in so anstandsvoller Haltung durchgeführten Aufsatz in den Ergänzungsblättern der allgemeinen Zeitung a) erfreut. Aber im Ganzen: wie hat man angefangen und bis heute fortgefahren? Mit Verdächtigung, Hohn und Schimpf, mit einer förmlich terrorisirenden Bearbeitung der öffentlichen Meinung; dieselben Männer, die noch vor einem halben Jahre gepriesen worden, waren jetzt Dunkelmänner, Pfaffen und Mucker, und wenn man einen Mann moralisch abthun wollte: was bedurfte man weiter Zeugniß wider ihn, wenn er nur auch über Rupp das kreuzige ihn! ausgerufen hatte? Dieß kann nicht zum Guten führen und wird auch dem Vereine keinen Segen bringen.

Zweitens: die Sache war in Berlin durch Majori-

a) Novemberheft 1846.

tät entschieden worden. Mochte diese Majorität auch nahe an Stimmengleichheit grenzen, es war doch immer eine Majorität. Nun gilt in allen Vereinigungen dieser Art die Majorität als entscheidend. Ist man damit nicht zufrieden, so hat man bei der nächsten ordnungsmäßigen Gelegenheit auf Entgegengesetztes anzutragen. Hier aber begann man sogleich mit Protestationen und Verwerfungen, ja theilweise mit förmlicher Widersetzlichkeit; man schlug einen Weg ein, welcher, weiter verfolgt, alle Ordnung im Vereine auflösen muß; und ich möchte einmal hören, wenn die Majorität auf der andern Seite gewesen wäre und die kirchlich Gesinnten hätten so protestirt, welches Geschrei darüber erhoben worden wäre! Und wie ging es mit diesen Protestationen? Sie erfolgten, während doch nicht die geringste Gefahr beim Verzuge war, Hals über Kopf, ehe Protokolle und Berichte da waren, ehe man sich irgend gründlich unterrichtet haben konnte, nur frisch auf Sympathie und Antipathie hin; sie geschahen zum Theile durch Majoritäten von Solchen, welche, bisher ohne Interesse für die Sache des Vereines, nur für den Zweck des Mitstimmens in diesem besonderen Falle eingetreten waren. Wahrlich, wenn die Männer der berliner Majorität auf ihren damaligen Sieg nur mit Schmerz hinblicken konnten, so ist kaum anders zu denken, als daß Manche aus der Minorität über den Sieg, der ihnen jetzt zu Theile und über die Art, wie er errungen wird, erschrecken müssen, und daß sie, auf eine gute Zahl der Gehülfen und Ausrufer dieses Sieges blickend, sich des goethe'schen Wortes erinnern: „ihr Beifall selbst macht meinem Herzen bang".

Drittens: man ist aber auch noch weiter gegangen. Bereits haben schon viele Zweig- und Hauptvereine, welche in ihrer Majorität gegen die Ausschließung Rupp's sind, definitiv beschlossen, wie ihr Deputirter zur nächsten General-Versammlung stimmen solle. Dieß hat natürlich zur Folge, daß nur solche, die damit übereinstim-

men, das Mandat übernehmen können. Da nun zur Zeit die für Rupp stimmenden Zweig- und Hauptvereine die große Mehrheit bilden, so wird die nächste General-Versammlung weit überwiegend aus Männern von dieser Seite zusammengesetzt seyn. Dieß aber wird ihr nicht nur den Charakter der Einseitigkeit aufprägen, sondern es wird noch etwas anderes Bedenklicheres daraus entspringen. Genau besehen, werden nämlich in Betreff der Cardinalfrage, die dort verhandelt werden soll, nicht sowohl Personen nach Darmstadt kommen, als vielmehr nur Instruction, d. h. nicht Personen, die noch selbständig handeln und stimmen können, sondern solche, die schon gebunden sind, nach einer vorher bestimmten Richtung hin sich zu entscheiden. Hiermit aber ist die Discussion überflüssig gemacht, alle Verständigung abgeschnitten, und die Sache schon im voraus fertig. Will man dieß nicht, will man der Verständigung noch irgend einen Raum lassen, so muß man von den Zweig-Vereinen zur Landes-Hauptversammlung und von dieser zur nächsten Generalversammlung freie Deputirte schicken, d. h. solche, die nicht schon instructionsmäßig gebunden, sondern, als Männer des Vertrauens, auf ihr bestes Wissen und Gewissen angewiesen sind. Beharrt man dagegen auf jenem andern Wege und geht auf demselben fort, so erhalten allerdings die Einzelnvereine eine Bedeutung, wie sie dieselbe bisher noch nicht gehabt, aber eine solche, wodurch die Bedeutung der Gesammtheit, namentlich die der Haupt- und General-Versammlungen verloren geht, auf welche man dann, wenigstens für wichtige Fragen, nicht mehr Menschen, sondern nur Papiere zu senden brauchte.

Viertens: als vor Jahren die Altlutheraner kirchlich und politisch bedrängt waren, als später die Urheber der freien Kirche in Schottland eine Trennung von der staatlich legitimirten Kirche mit großartiger Hingebung und Energie vollzogen, als neuerlich eine respectable Zahl von Geistlichen des Waadtlandes der Ehre der Kirche und

der Würde des Predigtamtes ihre Stellen zum Opfer brachte, da war die Theilnahme der öffentlichen Meinung, insbesondere der Presse, entweder sehr mäßig, ja gering, oder man gefiel sich sogar darin, die Bedrängten und die, welche sich ihrer annahmen, mißliebig zu behandeln. Kaum aber werden gegen einen Mann, der offenkundig aus der bestehenden evangelischen Kirche ausgetreten ist, ganz einfach die Statuten eines Vereines in Anwendung gebracht, so erhebt sich für ihn, wie für einen schwer Verletzten, ein brausender Sturm der Theilnahme. Nehmen wir an, es sey ihm wirklich Unrecht geschehen, er sey um seiner guten Ueberzeugung willen verfolgt, so haben wir dort wie hier unschuldig Bedrängte, dort wie hier für ihre Ueberzeugung Leidende.

Aber warum hat man nur Eifer für den Einen und hatte ihn nicht auch für die Anderen? Ich glaube, die Antwort wird sich wohl Jeder leicht geben können: jene wollten ein Mehr des Kirchlichen, dieser will ein Weniger oder Wenigstes; jene sind mehr oder weniger orthodox und opponiren von dem Grunde eines sehr bestimmten kirchlichen Bekenntnisses, dieser opponirt gegen das kirchliche Bekenntniß selbst. Also die Sympathie der öffentlichen Meinung ist auf der Seite der Opposition gegen das Kirchliche; dieses hat für einen sehr großen Theil der Zeitgenossen seine Bedeutung schlechthin verloren, und wo ein Conflict zwischen dem Kirchlichen und der Opposition dagegen entsteht, da hat es die letztere von vorne hereingewonnen bei der Masse derer, die im Augenblicke das Wort führen.

So steht es. Aber wie soll es werden?

Bei der nächsten General-Versammlung in Darmstadt ist das Doppelte möglich: der berliner Majoritätsbeschluß wird entweder bestätigt oder umgeworfen; dieselbe erklärt sich, auch wenn die Person des D. Rupp dabei gar nicht mehr in Frage käme, für das Princip entweder der berliner Majorität oder der Minorität.

Der erste Fall ist nach all den Gesinnungs-Manifestationen, die bereits hervorgetreten sind, höchst unwahrscheinlich, ja fast unmöglich; der zweite kann schon jetzt, wenn nicht ganz Unvorhergesehenes dazwischen tritt, als nahezu gewiß betrachtet werden. Tritt der erste Fall ein, so dürfte wohl kein Zweifel seyn, daß Alle, die in der Nichtzulassung Rupp's eine Verletzung der protestantischen Freiheit sehen, sofort aus dem Vereine scheiden. Tritt der andere Fall ein, so werden, da es sich hier um eine entscheidende Principienfrage handelt, die kirchlich Gesinnten wenigstens in den Vereinen, wo die Majorität gegen sie ist, sich durch Ueberzeugung und Ehre genöthigt sehen, jedenfalls von den Aemtern zurückzutreten; dann wird diese Seite unverhältnißmäßig gering repräsentirt seyn und dieß wird ein, wenn auch allmähliches Ablassen derselben vom Vereine zur Folge haben. Mag das Eine oder das Andere geschehen, so fällt der Gustav-Adolphverein von seiner ursprünglichen Idee ab; er verliert die innere Bedeutung, die er für die evangelische Kirche gehabt hat, eine Darstellung ihrer Gemeinsamkeit, ein verbindender Mittelpunkt für ihre verschiedenen Abtheilungen und Parteien, ein neutrales Gebiet der Annäherung, Verständigung und Befreundung zu seyn. Ja er schlägt, wie das in solchen Fällen immer geschieht, ins gerade Gegentheil um: er wird selbst ein Stein des Anstoßes, eine Parteisache und ein Grund noch schärferer Trennung der Parteien. Aber freilich würde in beiden Fällen die Art der Wirkung eine sehr verschiedene seyn.

Behielte die berliner Majorität auch in Darmstadt die Oberhand, so würde — darüber darf man sich nicht täuschen — der Verein bedeutend zusammenschrumpfen, seine Einnahme würde sich um ein Gutes verringern, seine äußeren Zwecke würden nicht mehr in dem Umfang erreicht werden können. Dieß wird, wenn sich die berliner Minorität in eine darmstädter Majorität verwandelt, nicht in dem Grade der Fall seyn; ja es ist denk-

hat, daß derselbe Parteieifer, der sich bisher in anderer Weise thätig gezeigt hat, in der nächsten Zeit die Mittel nicht nur ersetzt, sondern mehr als ersetzt, welche durch das Ausscheiden der Entgegengesetzten etwa in Wegfall kommen. Aber, Ihr befreundeten Männer der bisherigen Minorität, glaubet nicht zu rasch an den Gewinn, den Ihr damit machet!

Ein ruhiger Wohlthätigkeitsverein nährt sich, nicht von auflodernden Parteieifer, sondern von ausdauerndem Aufopferungssinne. Die, welche zu einem ganz bestimmten Zwecke Euch jetzt beigetreten sind, werden den Verein entweder wieder verlassen, wenn dieser Zweck erreicht ist, oder, wenn sie bleiben, so wird das nämliche Interesse, welches sie in den Verein getrieben hat, sie auch treiben, in dem Vereine nach einer bestimmten Richtung hin fort zu handeln; dieses Interesse bezieht sich aber nicht auf die leidenden evangelischen Brüder in der Ferne, sondern auf die religiösen und kirchlichen Streitfragen in der Nähe; und Ihr werdet sehen, wie damit das Princip der Unruhe, der Tagesbewegung, der kirchlichen und sonstigen Opposition mitten in den Verein hineingepflanzt ist. Mehrere der bisher gehaltenen Versammlungen lassen deutlich genug erkennen, was dann zu erwarten seyn wird. Und auch in anderer Beziehung werden sich die Consequenzen unerbittlich vollziehen und der Verein wird seinem Geschicke nicht entgehen. Denn es ist doch sonnenklar: wenn Mitglieder einer aus der Kirche ausgetretenen Gemeinschaft Sitz und Stimme im Vereine haben, so kann dieselbe Gemeinschaft auch Anspruch auf die Unterstützung des Vereines machen; wenn man ihr das Höhere gestattet, so kann man ihr mit keinem vernünftigen Grund das Geringere verweigern. Nun sind aber gerade diese neu sich bildenden Gemeinschaften von kirchlichen Mitteln entblößt, und es wäre vom Vereine, sobald er sich einmal auf jenen ideal protestantischen Standpunkt gestellt hat, in der That hart, ihnen diese nicht gewähren zu wollen. Auch werden sich solcher freien Gemeinden

in nächster Zukunft voraussichtlich noch manche zusammenthun und zwar von verschiedenster Art. Unterstützt sie aber der Verein, wie er consequent nicht anders kann, so ist die Folge, daß derselbe Verein, der gestiftet war, um wirklich nothleidenden kirchlichen Gemeinden in katholischen Ländern zu helfen, seine Mittel wenigstens theilweise auf solche Gemeinschaften verwendet, die sich von der eigenen Kirche losreißen; daß derselbe Verein, welcher für die sorgen sollte, „die in Gefahr sind, der Kirche verloren zu gehen" *), für Solche sorgt, welche die Kirche selbst für verloren halten und sie in ihren Grundlagen bekämpfen; mit einem Worte: es ist die Folge, daß der Verein sich in sein eigenes Gegentheil verkehrt.

Und was soll nun geschehen? Die Sachen stehen so, daß dieß schwer zu sagen ist. Meint man, die General-Versammlung solle es fortan unbedingt und ohne jeden Rückhalt den Einzelvereinen überlassen, welcherlei Deputirte sie senden mögen, und es solle zur Legitimation die formelle Richtigkeit der Vollmacht unter allen Umständen genügen, so räumt man den Special-Vereinen eine Souverainität ein, die fortwährend das Ganze bedrohen muß, und erkennt ihnen eine Fehllosigkeit zu, welche etwas rein Fingirtes ist; denn allerdings könnten unter den jetzigen Umständen Wahlen getroffen werden, die sich noch weniger rechtfertigen ließen, als die königsberger. Will man, die nächste General-Versammlung möge erklären, unter evangelisch-protestantischer Kirche §. 1. seyen nicht die Landeskirchen zu verstehen, sondern — — ja eben dieses „Sondern" wäre dann schwer zu sagen, und somit wäre der Verein wieder ganz ins Unbestimmte gestellt und das Ganze wäre nur eine Interpretation des Paragraphen im Sinne der berliner Minorität. Glaubt man dieß positiv dahin bestimmen zu sollen, der Verein möge Jeden für ein Mitglied der evangelisch-protestantischen

*) Statuten §. 1.

Kirche halten, der sich selbst dafür erklärt, so gesteht man, daß es für das Gehören zur evangelischen Kirche gar keine objective Merkmale gebe, und wird allerdings sehr auffallenden Erklärungen entgegenzusehen haben. Wünscht man endlich, daß zwischen der einfachen Mitgliedschaft und der leitenden, repräsentativen Thätigkeit im Verein ein Unterschied gemacht und die Berechtigung zu jener ohne Ausnahme jedem sich als Protestanten Gebenden, die Berechtigung zu dieser nur den Angehörigen der rechtlich bestehenden Kirchen zuerkannt werde, so wäre dieß eine Unterscheidung, die auch erst in die Statuten eingeführt werden müßte, und zugleich eine solche, die doch eigentlich der Natur des Vereins, der wesentlich gleichheitlichen Stellung aller seiner Mitglieder widerstrebte.

Ich meinestheils kann nur recht und wünschenswerth finden, daß der Verein seiner ursprünglichen Anlage und bisherigen Entwickelung, so wie seinen vielleicht noch etwas genauer zu fassenden Statuten getreu bleibe und sich ohne irgend welche abschließende Engherzigkeit innerhalb der kirchenrechtlichen Grenzen halte; daß er demgemäß vollen Raum habe für alle Parteien, die innerhalb der Kirche sind, nicht aber für die, welche außerhalb derselben sind und erklärtermaßen außerhalb derselben seyn wollen. Ich verhehle mir aber auch nicht, mit welchen Schwierigkeiten zur Zeit dieser Grundsatz im Vereine zu kämpfen haben wird, und welche Folgen sein Sieg haben dürfte. Darum bitte ich Euch, denen wirklich die Sache am Herzen liegt: besinnet Euch, so lange es Zeit ist! Ueberleget ernst, ruhig und liebevoll! Trotzet nicht auf Majoritäten, sondern fasset den Verein selbst, die evangelische Kirche und Eure eigene verantwortungsvolle Stellung in dieser ernsten Zeit ins Auge! Vielleicht gibt es noch einen Rath, der helfen und zusammenhalten kann; wer ihn bringt, soll herzlich willkommen seyn.

Anzeige-Blatt.

Bei Friedrich Perthes von Hamburg kommt in den nächsten Tagen zur Versendung:

Neander, Dr. A., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Neue Aufl. 4r Bd.,

wodurch das Werk bis zum 10ten Bd. wieder vollständig zu haben ist.

Hierbei mache ich nochmals darauf aufmerksam:

☞ daß der 1e und 2e Band der neuen Auflage den gleichen Zeitraum wie I. 1. 2. 3. der alten Auflage, ebenso der 3e u. 4e Band den gleichen wie II. 1. 2. 3. enthält, so daß der III. oder 7. der alten Auflage sich an den 4en Band der neuen anschließt, und also ein 5r u. 6r Band gar nicht vorhanden ist.

Ferner ist durch das Erscheinen von

Umbreit, Dr., praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes. IV. 2. gr. 8°. 25½ Sgr.

dieses geschätzte Werk vollständig geworden. Der Inhalt des ganzen ist folgender:

1r Band:	Commentar zum Jesaias .		Thlr. 2. 12 Sgr.
2r „	Jeremias.		Thlr. 1. 12½ Sgr.
3r „	Hesekiel.		Thlr. 1. 10 Sgr.
4r „	1te Abthl. 1te Hälfte.	Hosea, Joel, Amos, Obadja.	Thrl. 1.
	2te „	Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja.	21 Sgr.
	2te „	Haggai, Sacharja, Maleachi	25½ Sgr.
Der Preis des ganzen Werkes ist			Thlr. 7. 21 Sgr.

Bei Friedrich und Andreas Perthes sind erschienen:

Geijer, Erik Gustav, Auch ein Wort über die religiöse Frage der Zeit. gr. 8°. geheftet. 12 Sgr.

Zeitschrift für die Archive Deutschlands. Besorgt von **Fr. Tr. Friedemann.** 1s Heft. gr. 8°. geheftet. 15 Sgr.

---

ders dazu bestimmt sein, welche Herr Professor Dr. Neander in einer besonderen Broschüre über das Originalwerk „The life of Thomas Arnold by Stanley" jungen Theologen vorzugsweise als ein in dieser Beziehung höchst anregendes Werk empfiehlt. Die Original-Ausgabe dieses Buches wurde in England mit so großem Interesse entgegen genommen, daß in einem Zeitraum von zwei Jahren bereits die 6te Auflage nöthig wurde. Da nun der Herr Uebersetzer bei der Bearbeitung namentlich die deutschen Verhältnisse berücksichtigt, sowie auch vieles Neue hinzugefügt hat (wozu ihm ein längerer Aufenthalt in England, sowie nähere Verbindungen mit Freunden und Schülern Arnold's Gelegenheit gaben), so glauben wir, zur Empfehlung dieses Buches kaum noch hinzufügen zu brauchen, daß zugleich auch der Preis ein bedeutend ermäßigter ist, indem er nur den sechsten Theil beträgt von dem Preise der englischen Ausgabe.

Im Verlag von S. G. Liesching in Stuttgart ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Entwicklungsgeschichte
der Lehre von der Person Christi
von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt

von

Dr. J. A. Dorner.

Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen.

Erster Theil.
Die Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten.

1129 und XXX Seiten. gr. 8. Druck-Velinpapier. Preis dieses ersten Theils in 3 Abtheilungen $5\frac{1}{3}$ Thlr. — fl. 9. 24 kr. rhein.

Es wird wohl nur der vorstehenden einfachen Anzeige bedürfen, um auch der, lange erwarteten, zweiten Auflage eines so bedeutenden und anerkannten Werkes, in welchem die Früchte einer tiefen und gewissenhaften Forschung über das wichtigste Dogma niedergelegt sind, eine ungewöhnlich günstige Aufnahme zu sichern; die Verlagshandlung hat nur noch zu bemerken, daß für die Käufer der ersten Auflage (1839), in welcher die vier ersten Jahrhunderte nur kurz behandelt werden konnten, der oben angekündigte Theil, mit einem besondern Titel versehen, auch einzeln abgegeben wird.

In allen Buchhandlungen ist zu haben:

Vom
Leben und Wirken, von der Gefangennehmung, Verurtheilung und Verbrennung
des Märtyrers
Johannes Huss.

Eine aus Urkunden entnommene Darstellung.

(Auszug aus „Johannes Huß," vom Verfasser des Armin.)

Preis: 21 kr. = 6 Ngr.

In meinem Verlage ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Luther's Leben.

Erste Abtheilung:

Luther von seiner Geburt bis zum Ablasstreite (1483—1517).

Von

Karl Jürgens.

Zweiter Band.

Gr. 8. Geh. 2 Thlr. 15 Ngr.

Der erste Band wurde zu Anfang dieses Jahres ausgegeben und hat denselben Preis.

Leipzig, im September 1846.

F. A. Brockhaus.

Durch alle Buchhandlungen und Postämter ist zu beziehen:

Zeitschrift für die historische Theologie.

In Verbindung mit der von C. F. Illgen gegründeten historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von

Dr. C. W. Niedner.

Jahrgang 1846.

Gr. 8. Preis 4 Thlr.

Diese Zeitschrift erscheint jetzt in meinem Verlage in vierteljährlichen Heften, von denen das erste und zweite ausgegeben sind.

Leipzig, im September 1846.

F. A. Brockhaus.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1847.

Zwanzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1847.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1847 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1847.

Abhandlungen.

1.

Zusätze zu meinen allgemeinen Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie.

Von

H. Ritter.

(In Beziehung auf Prof. v. Baur's Abhandl.: der Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwickelung mit Rücksicht auf Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie. 3. Artikel in Zeller's theol. Jahrb. 1846. 1. u. 2. Heft.)

Die in der Ueberschrift genannten allgemeinen Betrachtungen haben vor 13 Jahren in dieser Zeitschrift ihre Stelle gefunden. Sie wird auch wohl einigen Zusätzen die Aufnahme nicht versagen, welche mir nöthig scheinen, nachdem andere Gelehrte gegen meine Auffassung der Sache Bedenken geäußert haben. Zuletzt und am ausführlichsten ist dieß von Baur geschehen, dessen Einwürfe ich daher auch ausdrücklich berücksichtigen werde.

I. Begriff der christlichen Philosophie.

Er vereinigt zwei Begriffe in sich, welche zu den schwierigsten gehören, den Begriff der Philosophie und den Begriff des Christlichen. Es würde mich nicht sehr wundern, wenn gegen meine Aussagen über dieselben

Manches mit Grund sich einwenden ließe; denn, um es kurz zu sagen, der Witz aller Philosophen und aller Theologen hat sich bis jetzt vergebens bemüht, sowie den einen, so den andern zu erschöpfen. Dieß soll uns nun nicht davon abhalten, nach genauer Bestimmung derselben zu streben, und ich würde es daher auch sehr gern annehmen, wenn uns Baur einige gute Weisungen über sie geben könnte. Aber leider muß ich von vorn herein gestehen, daß seine Aeußerungen mir nicht einmal die Schwierigkeiten der Sache richtig zu würdigen scheinen.

1. Den Begriff der Philosophie berührt er ausdrücklich gar nicht. Er scheint zu meinen, daß, nachdem Hegel sein System der Philosophie entworfen habe, über ihn kein Zweifel seyn könnte. Sollte er von dieser Voraussetzung ausgehen, so hätte er sie nur aussprechen sollen, und ein Jeder würde gewußt haben, daß es meiner Geschichte der christlichen Philosophie, welche nach diesem Maßstabe nicht zugeschnitten ist, nur übel ergehen könne, wenn sie nach ihm gereckt und beschnitten werden soll.

Nur einen Punkt im Begriffe der Philosophie findet er doch nöthig näher zu bestimmen, nämlich den Unterschied zwischen Philosophie und Dogma. Er hat von jeher mancherlei Schwierigkeiten für die Geschichte der Philosophie, besonders aber der christlichen Philosophie gemacht. Baur wirft mir in dieser Beziehung vor, was ich auch von anderer Seite nicht selten habe hören müssen, daß ich Geschichte der Philosophie und Dogmengeschichte entweder gar nicht, oder doch nicht genug zu unterscheiden gewußt hätte. Um sich selbst von diesem Fehler frei zu halten, geht er darauf aus, Dogma und Philosophie und die Geschichte beider begriffsmäßig zu sondern.

Was nun zuerst die Vorwürfe, welche mir hierüber gemacht worden sind, im Allgemeinen betrifft, so muß

ich bekennen, daß sie von der einen Seite schwer abzulehnen sind, von der anderen Seite aber nur auf einer sehr naiven Voraussetzung zu beruhen scheinen.

Was das Erste betrifft, so habe ich die Geschichte der Philosophie immer als einen Theil der Geschichte der Wissenschaften und wesentlich auch der Litteratur behandelt. Wie eng aber Wissenschaften und Litteratur mit Meinungen zusammenhängen — und Dogmen, welche nicht wissenschaftliche Lehrsätze sind, also auch die religiösen Dogmen, sind Meinungen — weiß ein Jeder. Daher habe ich auch vermeiden weder können noch wollen, die philosophische Entwickelung mit den Dogmen, sey es der alten, sey es der neuen Welt, in ihrer natürlichen Verbindung darzustellen, und mein Bemühen ist nur darauf gegangen, jene aus diesen gleichsam herauszuschälen. Daß mir dieß immer gelungen wäre, daß ich nicht zuweilen ein Dogma für ein Philosophem und ein Philosophem für ein Dogma gehalten hätte, das möchte ich wohl von mir rühmen, aber, wie tollkühn ich auch wäre, ich vermag es nicht. Ich denke, wir begnügen uns damit, unser Möglichstes zu thun und übrigens die Philosophie in ihrer Verbindung mit dem Dogma zu zeigen, wie man denn auch nicht vermeiden kann, in die Staatengeschichte die Geschichte der Kirche und umgekehrt zu verflechten.

Wie steht es denn aber in dieser Beziehung mit der Geschichte der Dogmen? Gewiß ist es von ihrer Seite nicht eben leichter, die Grenzen zu bewahren, und eben darauf beruht die naive Voraussetzung, über welche ich zuweilen bei den erwähnten Vorwürfen zu lächeln mich nicht habe enthalten können. Denn sollte ihnen nicht die Vorstellung zum Grunde liegen, daß die theologische Wissenschaft, welche man Dogmengeschichte nennt, wissenschaftlich ganz fest stände und ihre sichern Grenzen hätte, die Geschichte der Philosophie aber nicht? Nun

ja, wir kennen ja wohl die vielen Lehr- und Handbücher und die dogmengeschichtlichen Werke, in welchen der sichere Bestand dieser Wissenschaft seit Jahren anerkannt worden ist, so daß es unter den Theologen für eine Ketzerei gelten würde, wenn man diese Gestalt der Geschichte bezweifeln wollte, und so begierig bin ich nicht nach ketzerischem Geruche, daß ich es unternehmen möchte, das gute Recht der Theologen, sie von anderen theologischen Wissenschaften abzusondern, zu bestreiten. Aber die, welche auf die althergebrachte Eintheilung der theologischen Wissenschaften gar zu sicher sich verlassen, um über meine Neuerung, welche unter den Dogmatikern auch eine Philosophie sucht, kurzweg den Stab zu brechen, mögen mir nur erlauben zu fragen, ob wohl die religiösen Meinungen oder Glaubenslehren, welche man mit dem Namen der Dogmen vorzugsweise bezeichnet, von den philosophischen Erkenntnissen, die unstreitig eine nahe Verwandtschaft mit ihnen haben, immer sicher und ohne Fehl abzuscheiden seyn möchten. Haben sie niemals von der Meinung gehört, daß alles Wahre in der christlichen Dogmatik nur eine verkappte Philosophie sey? Nicht einmal das Recht des Althergebrachten werden sie für sich in Anspruch nehmen können; denn die, welche wir jetzt Dogmatiker zu nennen pflegen, sie haben sich wohl eben so oft Philosophen als Theologen genannt.

Freilich wäre die Unterscheidung, welche wir schwer finden, für den Theil der Dogmengeschichte und der Geschichte der Philosophie, welcher hier besonders in Frage kommt, für die Geschichte der Kirchenväter und des Mittelalters, nicht zu verfehlen, wenn die Recht hätten, welche behauptet haben, es gebe in diesen Zeiträumen gar keine Philosophie, sondern nur religiöse Meinungen, und ihnen stimmen auch einige, ich sage nicht alle, Aeußerungen Baur's bei. So wie Viele, welche den Geist der Scholastiker nicht zu begreifen vermocht haben, klagt

er über ihren geistlosen Formalismus, welchen er als den äußersten Grad geistiger Knechtschaft ansieht (S. 59.); seitdem die griechische Philosophie aufgehört, meint er, habe die Productivität der Philosophie auf viele Jahrhunderte der Geschichte keinen weitern Stoff geliefert, und der Strom des immanenten, selbständigen Denkens scheine sich viele Jahrhunderte lang wie in eine dürre Sandwüste verloren zu haben, bis zu den Zeiten des Cartesius (S. 62.); erst zu diesen Zeiten sey die Philosophie wieder in die selbständige Bahn ihrer Geschichte eingetreten (S. 61.), ja, es sey nun erst ihre Aufgabe geworden, zur wahren christlichen Philosophie zu werden (S. 64.). Wenn wir diesen letzten Satz wörtlich deuten, wie wir nicht anders dürfen, so würden wir schließen müssen, Baur nehme an, bis auf Cartesius, oder, wie er sich auch ausdrückt, wenn man wolle, bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften (S. 59.) sey keine wahre christliche Philosophie gewesen, und die vorhergehenden Sätze lassen nicht daran zweifeln, daß er auch keine unchristliche Philosophie in diesen Zeiten annehme, mit Ausnahme etwa der arabischen, welche er als eine bloße Nachwirkung und Nachbildung der griechischen zu betrachten geneigt ist (S. 53.). Genug, nach diesen Aeußerungen ist es kaum zu bezweifeln, daß er in den Schriften der Kirchenväter und der Scholastiker nur religiöse Meinungen, aber keine Philosopheme findet. Andere seiner Aeußerungen scheinen dagegen darauf hinauszulaufen, daß jene Zeiten nur eine verkappte Philosophie getrieben hätten, wie wenn er behauptet, die Geschichte der christlichen Philosophie hätte dasselbe Gebiet, wie die Geschichte der christlichen Theologie; beide hätten es mit demselben Gegenstande zu thun (S. 48. 64.).

Aber eben dieß ist es, was ich bestreiten muß. Nicht allein, weil ich in vielen Theologen nichts Merkwürdiges für die Geschichte der Philosophie zu finden weiß, wie

mir denn Baur eine Reihe solcher Männer vorgerechnet hat, welche von mir übergangen worden wären, obgleich sie in keiner Geschichte der christlichen Dogmen fehlen dürften (S. 49.), sondern noch bei weitem mehr, weil ich es, aufrichtig gesagt, fast unbegreiflich finde, wie Männer, welche die patristische und scholastische Litteratur kennen — und zu ihnen gehört Baur, wenn auch nicht alle meine Gegner in diesem Punkte — nur daran zweifeln können, daß in den Kirchenvätern und Scholastikern Dogmen und Philosopheme mit einander gemischt und von uns zu unterscheiden sind. Sollte es vielleicht doch deßwegen seyn, weil sie ihr Augenmerk von vorn herein auf die theologisch wichtigen Sätze gespannt haben und darüber die philosophisch wichtigen Lehren übersehen? Sollte es sogar geschehen, daß sie, was bei dem großen Umfange dieser Litteratur sehr verzeihlich wäre, nur die theologisch wichtigen Schriften lesen, die philosophisch wichtigen aber nicht? Sonst würde man doch wohl kaum zu verkennen im Stande seyn, daß z. B. die frühesten Schriften des Augustinus fast rein philosophisch sind und keineswegs nur erborgte Philosopheme ausführen. So ist es auch mit anderen Schriften der patristischen Litteratur. Nun aber gar der scholastischen! Von Baur habe ich in meiner Geschichte der Philosophie bemerken müssen, daß er auffallenderweise die Schrift des Gilbertus Porretanus de trinitate nicht zu kennen scheine. Eben sie ist fast ganz philosophisch. Baur wundert sich auch, daß ich in meiner Auseinandersetzung der Lehre des Athanasius mich „nicht einmal an die das Trinitätsdogma betreffenden Hauptschriften" desselben, sondern „eigentlich nur" an die beiden zusammengehörenden Bücher contra gentes und de incarnatione verbi gehalten habe. Wie könnte er sich darüber wundern, wenn er diese Schriften mit jenen reiflich verglichen hätte? Die letzteren Schriften enthalten das philosophische System des

Athanasius, wie lückenhaft es auch seyn mochte; die ersteren sind Hauptschriften nur für die Theologie, nur vom theologischen Standpunkte genommen. Es thut mir leid, solche Dinge hier berühren zu müssen; aber bei der bekannten theologischen Gelehrsamkeit meines Gegners, welche Andere für seine historischen Behauptungen leicht einnehmen könnte, muß ich es wohl sagen, daß diese und andere Proben derselben Art mir einen Zweifel erregt haben, ob er nicht auch, gleich vielen Anderen, in seinen Studien über Kirchenväter und Scholastiker auf den gewöhnlichen Wegen theologischer Ueberlieferung gar zu unbesorgt einhergegangen seyn möchte, wobei es ihm denn freilich leicht begegnen konnte, in der Litteratur der Dogmatik nur auf den kleinsten Theil ihrer Philosophie zu stoßen.

Doch das möge dahin gestellt seyn. Betrachten wir die Sache von einem allgemeineren Standpunkte. Meinungen und Philosophie pflegen viele gemeinschaftliche Berührungspunkte zu haben; denn gewöhnlich geht die Wissenschaft, ehe sie zur Reife gedeiht, durch die Stufe der Meinung hindurch, und nicht ganz mit Unrecht hat man gesagt, die Philosophie hätte die Aufgabe, das, was in der allgemeinen Meinung der Zeit liege, zum wissenschaftlichen Bewußtseyn seiner Gründe zu erheben. Aber dennoch decken sich die Gebiete der Meinungen und der Philosophie nicht völlig. Vielmehr die Meinung zuerst geht immer über die Wissenschaft hinaus, indem sie Manches als richtig ahndet, was die Wissenschaft noch nicht zu ergreifen vermag. Alsdann aber eignet auch die Wissenschaft Manches in ihren Erfindungen sich an, was die Meinung wenigstens in ihrer allgemein verbreiteten Gestalt aufzunehmen nicht im Stande ist. Wenn wir nun eine Geschichte der religiösen Meinungen eines Volkes oder einer Zeit unternehmen, so werden wir unstreitig nicht Alles einzumischen haben, was von den wissen-

schaftlich Gebildeten in dieser Zeit oder diesem Volke gedacht worden ist, sondern nur das ist Gegenstand der Dogmengeschichte, was in der allgemeinen Meinung wirksam geworden ist. Von dieser Regel ist man in der Behandlung der christlichen Dogmengeschichte gewöhnlich ausgegangen und wir werden keinen Grund haben, von ihr abzuweichen. Daher sind denn auch in den Zeiten der Kirchenväter und der Scholastiker die Geschichte der Dogmen und die Geschichte der Wissenschaften, besonders aber der Philosophie von einander zu trennen, wenn anders in diesen Zeiten es wirklich eine Philosophie gegeben hat, welche die allgemeinen Meinungen der Kirche zu sichten und zu sichern unternehmen durfte. Hierzu habe ich in meiner Geschichte der christlichen Philosophie zahlreiche Belege gegeben, welche namentlich von Baur zu wenig gewürdigt worden sind. Nur einige derselben will ich anführen, da, Alles zu erschöpfen, hier nicht Raum seyn würde. Sollten wohl die Beweise für das Daseyn Gottes, welche Kirchenväter und Scholastiker unabhängig vom Glauben und der Schrift geführt haben, der Dogmengeschichte oder der Geschichte der Philosophie angehören? Der ontologische Beweis z. B., von Augustin angedeutet, von Anselm ausgeführt, wird in der Geschichte der Philosophie, so wie ihn Cartesius gebraucht, nicht zu übergehen seyn; warum sollte er bei Kirchenvätern und Scholastikern nicht seine philosophische Natur behaupten? Das cogito, ergo sum wird gewöhnlich in der Geschichte der Philosophie, so wie es Cartesius aufstellt, als epochemachend angeführt; ich habe nachgewiesen, daß es schon Augustin dem Zweifel entgegenstellte und daß es seitdem nicht in Vergessenheit gerathen ist. Was haben die Streitigkeiten über die Trüglichkeit der Sinne, über die Grenzen oder die Unbeschränktheit des Verstandes, über die Stufen, auf welchen man sich zur Anschauung Gottes, d. h. zur Erkenntniß der Wahrheit erhebt, über die

Kräfte der Seele, über das Verhältniß zwischen Verstand und Willen, Fragen, welche in sehr scharfsinnigen Theorien von Kirchenvätern und Scholastikern erörtert wurden, mit der allgemeinen Meinung zu thun? Oder gehört vielleicht die Lehre von der Erziehung der Menschheit, welche viele Neuere für eine Erfindung Lessing's angesehen haben, in ihrer genaueren Ausführung, sie, in welcher die ersten Versuche zu einer Philosophie der Geschichte gemacht worden sind, der Dogmengeschichte an? Gewiß die, welche mir vorwerfen, die Grenzen der Geschichte der Philosophie nicht bewahrt zu haben, sie würden noch weniger die Grenzen der Dogmengeschichte innehalten, wenn sie diese Untersuchungen ihr einverleiben wollten. Ich darf doch wohl nicht daran erinnern, daß noch ein Unterschied zwischen Dogmengeschichte und zwischen Geschichte der Dogmatik ist, und daß diese viel tiefer in die Geschichte der Philosophie eingreifen muß, als jene.

Nur einen Vorwand sehe ich, welchen meine Gegner gebrauchen könnten, wenn sie so viele Lehren, die offenbar philosophisches Charakters sind, nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Dogmengeschichte zueignen wollen, nämlich das abgenutzte Gerede, daß die Philosophie der Kirchenväter und Scholastiker nur in der Sclaverei des Kirchenglaubens und also nicht wahre Philosophie, d. h. freies Denken gewesen sey. Wird dieses Vorurtheil gegen die klaren Thatsachen sich immer noch behaupten können? Auch Baur benutzt es für seine Zwecke und sucht mir sogar Widersprüche nachzuweisen, in welche ich gerathen wäre, weil ich jene Sclaverei nicht hätte zugeben wollen. Ich mag die einzelnen Sätze, welche mir hierbei vorgerückt werden, nicht noch einmal durchsprechen. Möglich, daß ich jenem Vorurtheile zuweilen zu lebhaft widersprochen habe. Um Vorurtheile zu fällen, braucht man derbe Schläge. Aber es kommt nicht auf einzelne Worte, sondern auf ihren Sinn im

Zusammenhange an. Den werde ich auch jetzt noch vertreten können. Keine Philosophie ist ganz unabhängig von der Meinung. Man muß aber eine doppelte Abhängigkeit derselben unterscheiden. Die eine läßt sich von Irrthümern der Meinung fangen und daraus können nur Beschränktheiten, Einseitigkeiten der Philosophie hervorgehen, weil Irrthümer das Denken unfrei machen. Die andere dient der Philosophie zur Anleitung, zu der Vorübung, ohne welche die Vernunft nicht zu ihrer Reife gelangen kann; sie macht den Philosophen nicht unfrei, sondern gibt ihm nur seine natürliche Richtung auf das Wahre und spannt seine Aufmerksamkeit auf die Erfindungen, welche die Meinung in voraus ahnden läßt; mit ihr ist daher freies Denken und wahre Philosophie vereinbar. Durch die Erregung meiner Aufmerksamkeit werde ich der Freiheit meines Denkens nicht beraubt, eben so wenig, als ich dadurch aufhöre, philosophisch zu denken, daß ich einen guten Lehrer hatte, der mir die rechten Wege oder auch nur das rechte Ziel wies. Die erste Art der Abhängigkeit hat der Philosophie der ersten christlichen Jahrhunderte nicht gefehlt; daher ist sie auch in vielen Stücken von Vorurtheilen befangen gewesen; daß aber auch die andere ihr zur Seite gestanden habe, davon geben die oben erwähnten Lehren ein Zeugniß, wenn nicht alle, so doch einige, welche sie weder aus der griechischen Philosophie, noch aus den allgemeinen religiösen Meinungen des christlichen Glaubens entnehmen konnte.

Doch Baur selbst theilt die gewöhnliche Meinung nicht, daß den ersten christlichen Jahrhunderten alle Philosophie gefehlt habe. Wiewohl es in Widerspruch mit seiner oben vernommenen Aeußerung, daß erst nach Wiederherstellung der Wissenschaften die wahre christliche Philosophie beginne, zu stehen scheint, nimmt er doch eine christliche Philosophie auch in der Zeit der Kirchen-

väter und der Scholastiker an, sollte es auch eine falsche seyn. Nur sehr verborgen muß sie ihm zu liegen scheinen, denn nur durch eine Folgerung verwickelter Art weiß er sie herauszubringen. Er bekennt, was gewiß sehr zu billigen ist, daß durch das Christenthum die Denkweise der Menschen im Allgemeinen umgeändert wurde, und daß auch die Philosophie von ihm ergriffen werden mußte (S. 43.); nun finde sich aber vor der christlichen Offenbarung schon eine Philosophie und in der neueren Zeit wieder eine Philosophie; diese beiden Perioden ihrer Geschichte könnten nicht durch einen leeren Zwischenraum unterbrochen seyn; nachdem einmal die Philosophie sich ergeben habe, könne sie dem Geiste nicht wieder verloren gehen; daher hätten wir auch in den Zeiten des Mittelalters eine Philosophie anzunehmen, wenn gleich eine solche, welche sich selbst entäußert und in Religion verloren habe; die Philosophie sey da Religionsphilosophie geworden (S. 62.).

Man wird nicht verkennen, daß diese Ansicht von der Geschichte der Philosophie dem hegel'schen Schema entspricht. Die Philosophie in ihrer Geschichte muß denselben Gang gehen, welchen das System und der Geist durchzumachen haben. Nachdem sie aus ihrer abstracten Allgemeinheit herausgetreten, muß sie sich besondern oder entäußern und zuletzt zu sich selbst in ihrer concreten Allgemeinheit zurückkommen.

Sehr schwer würden diese Analogien nicht zu begreifen seyn. Wenn sie nur wahrer wären. Aber mit ihrer Anwendung stockt es überall, und wenn man mit Gewalt sie durchsetzen will, kommt man zu den unnatürlichsten Verrenkungen. Baur's Construction der christlichen Philosophie gibt davon ein nicht verächtliches Beispiel. Also indem „der Geist sich seiner selbst entäußert," gelangt er in die Periode der Religionsphilosophie. Baur führt dieß Thema noch recht erbaulich aus, indem er

bemerkt, wie der Geist in seiner Knechtsgestalt erstarke, in Demuth und Zucht des Glaubens seine Kräfte energischer sammle, um alsdann seine Bande, die er sich selbst angelegt, zerbrechen zu können (S. 62 f.). Das mögen recht schöne Worte seyn, aber mit der hegel'schen Philosophie stimmen sie nicht; denn sie belehrt uns, daß die Entäußerung des Geistes nicht die Religion, noch weniger die Religionsphilosophie ist, sondern die Natur. Wenn der Geist zur Religion gelangt, ist er schon längst wieder in sich zurückgekehrt; wenn er seine Kräfte gesammelt hat, ist er nicht mehr außer sich. Aber nun gar die Religionsphilosophie, sie ist doch mit der Religion nicht zu verwechseln. Wer sie haben soll, muß die Logik, Physik und den größten Theil der Philosophie des Geistes durchgemacht und sie nicht wieder vergessen haben. Wie ist damit eine solche Knechtschaft des Geistes zu vereinen, wie Baur sie in seiner patristischen und scholastischen Philosophie annimmt? Ziehen wir auch ein wenig die Erscheinungen jener Zeiten zu Rathe, so werden wir wohl sagen müssen, daß sie zu einer freien Entwickelung der Religionsphilosophie nichts weniger als reif waren. In der Metaphysik, in der Psychologie bewegen sich ihre Untersuchungen; zwar haben sie es auch mit der Religion zu thun, aber stecken viel zu tief in einer Form der christlichen Religion, um ein unparteiisches Urtheil über das Allgemeine des Christenthums, geschweige anderer Formen der Religion, zu haben. In Abschen gegen den Götzendienst konnten sie seine Bedeutung nicht würdigen. Von der Religionsphilosophie muß man aber doch wohl erwarten, daß sie in einer Form der Religion, und wenn es auch die christliche seyn sollte, nicht völlig versunken sey. Baur scheint eine andere Ansicht von der Religionsphilosophie zu haben, als Hegel und ich; wie es scheint, versteht er unter diesem Ausdrucke eine Philosophie, welche in Reli-

gion sich verloren hat; aber so gefaßt, hat seine Religionsphilosophie mit dem, was diesen Namen verdient, nur noch den Namen gemein.

Sehen wir noch etwas genauer in Baur's Annahme über das Verhältniß der Geschichte der Philosophie zur Dogmengeschichte ein. Wir lesen darüber (S. 53.) Folgendes: „Soll sich der Begriff (der christlichen Philosophie) in seiner selbständigen Bedeutung behaupten, so muß zwar nicht der quantitative Unterschied des größern oder geringern Umfangs, aber der qualitative des Allgemeinen und Besondern gemacht werden. Die Philosophie hat es mit dem Allgemeinen zu thun als dem wesentlichen Inhalte des Denkens; auch ihre Geschichte muß daher vor Allem diejenigen Momente hervorheben, in welchen der allgemeine Proceß des denkenden Geistes sich entwickelt; sie fragt nicht sowohl, was dieses oder jenes Individuum gedacht und gesagt, als vielmehr, wie in diesem oder jenem eine allgemeine Form des Bewußtseyns ihren Ausdruck gefunden hat. Eben dieß muß daher auch die Aufgabe der Geschichte der christlichen Philosophie seyn, ihr eigentliches Object können nur die allgemeinen, den zeitlichen Veränderungen zum Grunde liegenden Denkbestimmungen seyn, während die Dogmengeschichte dieses Allgemeine zwar auch zu ihrem leitenden Gesichtspunkte machen muß, aber dabei noch die besondere Aufgabe hat, den verschiedenen Modificationen des Dogma in ihrer speciellen geschichtlichen Gestaltung nachzugehen."

Vor allen Dingen müssen wir uns versichern, daß wir richtig gelesen haben. Freilich möchten uns einige Wendungen in den Untersuchungen Baur's irre machen, aber im Ganzen finden wir doch das hier Geschriebene bestätigt. Baur will in den vorliegenden Abhandlungen die Geschichte der christlichen Philosophie zur Uebersicht bringen; er läßt sich aber doch in viele Besonder-

heiten ein, welche er der Dogmengeschichte in den obigen Sätzen vorbehalten hat. Sogar über eine sehr specielle Stelle des Gregor von Nyssa belehrt er mich, wofür ich ihm meinen Dank abstatte; über die angebliche Schrift des Abälard de generibus et speciebus läßt er sich herab die Frage von Neuem als fraglich hinzustellen, und man könnte solche Besonderheiten noch mehr anführen. Aber hierin ist er wohl seiner Aufgabe nur nicht ganz getreu geblieben und, weil er schon lange als Dogmenhistoriker sich bewährt hat, einmal wieder in seine alte Gewohnheit gefallen. Dieß werde ich ihm um so weniger verargen, je lieber ich ihm immer auf dem Felde besonderer Untersuchungen begegnet bin und da Manches von ihm gelernt habe, je mehr er mir seinen eigenen Verdiensten zu nahe zu treten scheint, wenn er die besondern Untersuchungen auch über Individuen und individuelle Meinungen mit Verachtung von sich weist (S. 49.). Oder sollte er einige Besonderheiten ausnehmen, welche doch der Geschichte der Philosophie angehörten, während sie nur meistens mit dem Allgemeinen zu thun hätte? Fast möchte es so scheinen, wenn wir seine oben ausgeschriebenen Worte genauer erwägen. Wenn es da heißt, die Geschichte der Philosophie müßte „vor Allem" diejenigen Momente hervorheben, in welchen der allgemeine Proceß des denkenden Geistes sich entwickelt, so dürfte man vermuthen, es wäre die Meinung, daß sie doch wenigstens nebenbei auch mit andern Momenten sich beschäftigen dürfte. Wenn gesagt wird, das „eigentliche" Object der Geschichte der christlichen Philosophie könnten nur die allgemeinen Denkbestimmungen seyn, so scheint es, als sollten ihr zu ihrem uneigentlichen Objecte doch auch besondere Denkbestimmungen vorbehalten werden. Man könnte also vermuthen, in diesen schwankenden, unbestimmten Ausdrücken würden Hinterthüren offen gelassen, ganz geeignet dazu, alle beliebige Besonderheiten, welche man eben zur

Hauptthür hinausgetrieben hatte, durch die Hinterthür in die Geschichte der Philosophie wieder hineinschlüpfen zu lassen.

Doch alle diese Zweifel über den Sinn der angeführten Stelle verschwinden gegen die starken Züge der Polemik, mit welcher Baur meine Weise, die Geschichte der Philosophie zu behandeln, angreift. Da ist nicht allein davon die Rede, daß ich über die vielen Einzelheiten den Ueberblick verlöre (S. 72 f.), und von dem Ungenügenden der Methode, die Geschichte der Philosophie nur an den einzelnen, der Reihe nach auftretenden Individuen darzustellen, was nur zu unnützen Wiederholungen führe (S. 210.), sondern Baur scheut sich sogar nicht, im heiligen Eifer gegen meine Verfahrungsweise dieses Laster der Wiederholungen selbst auf sich zu nehmen und immer wieder darüber zu klagen, daß ich so gar viele Einzelheiten und unbedeutende Individuen in meiner Geschichte der Philosophie aufführe. Je mehr diese Geschichte in das Einzelne eingehe, um so mehr gerathe sie in Gefahr, das Allgemeine aus dem Auge zu verlieren. Welchen Werth könne es doch für eine Geschichte der Philosophie haben, die theologischen Lehren und Vorstellungen eines Justin, Athenagoras, Theophilus, Tatian, Irenäus u. s. w. wiederzugeben? Nur die Wendepunkte der Geschichte sollen berücksichtigt werden (vergl. S. 66; 72 ff. u. sonst).

Gewiß, wenn mich Baur tadelte, daß ich oft zu weitläufig geworden wäre, manches Fremdartige oder weniger zur Sache Gehörige eingemischt, daß ich dagegen die allgemeinen Gesichtspunkte für die Entscheidung der Sachen nicht hell genug hätte hervortreten lassen, ich würde den Tadel geduldig aufnehmen; solche Schwächen meiner Arbeit muß ich leider wohl zugeben und kann sie nur dadurch entschuldigen, daß die Sachen, welche ich in den vier ersten Bänden meiner Geschichte der

christlichen Philosophie behandelt habe, zu wenig, namentlich den Philosophen zu wenig bekannt sind, daß es mir daher nöthig schien, auch manche äußerliche Verhältnisse, unter welchen die Philosophie sich entwickelte, genauer auszuführen, als es der Gegenstand an sich erheischen würde. Aber die Klagen und Forderungen Baur's gehen weiter; nach ihm soll die Geschichte der Philosophie des Besondern sich entschlagen und nur das Allgemeine der Gedankenentwickelung anführen. Sie erinnern mich an einen Recensenten meiner Geschichte der alten Philosophie, welcher, auch aus der hegel'schen Schule hervorgegangen, vor Jahren an mich die Anforderung stellte, ich hätte mit einem Worte oder in einem Gedanken angeben sollen, was der Inhalt der sokratischen Philosophie sey. Wie vortrefflich wäre es, wenn ich dergleichen vermöchte. Aber ich bin zu schwach. Warum mühen sich doch jene göttergleichen Denker, welche solche Dinge fordern und unstreitig auch vermögen, um die Schriften eines Menschen, welcher so wenig es ihnen gleich zu thun vermag?

Wie ich aber eben bin, kann ich nicht anders, als Schirm mir suchen gegen jene Sonne der allgemeinen Einsicht, welche mich wie ein concentrirtes Licht nur blenden würde. Und so sey es mir erlaubt, meine Methode gegen Baur's Einwürfe zu vertheidigen, als eine Methode, welche mir und meines Gleichen doch wohl erlaubt werden dürfte, wenn sie auch der allgemeinen Einsicht meiner Gegner nicht gewachsen seyn sollte. Baur also, muß ich bemerken, vermißt Uebersicht in meiner Geschichte der christlichen Philosophie, und ich gestehe, eine vollkommene Uebersicht noch nicht gewonnen zu haben. Aber ich meine auch, daß mehr Uebersicht in meiner Geschichte ist, als Baur darin gefunden hat, denn zu meinem Leidwesen hat er sie an falschem Orte gesucht. Er sucht danach in meinen Einleitungen zur Geschichte der christ-

lichen Philosophie überhaupt und im Besondern der patristischen und mittelalterlichen Philosophie (vergl. besonders S. 183), hat aber nicht bemerkt, daß ich diese Einleitungen nur dazu bestimmt habe, eine vorläufige und äußere Uebersicht über die einzelnen Perioden meiner Geschichte zu geben. So schien es mir nöthig, weil ich den kleinern Theil, die Geschichte der Philosophie, aus dem größern Ganzen der Geschichte überhaupt herauszuheben und dabei mich umzusehen hatte, welche Stellung die Philosophie in der einen und der andern Periode behaupten mußte. Das sind Vorüberlegungen, welche noch nicht in das Innerste der Geschichte, welche ich behandeln wollte, einführen sollten; von diesem stehen wir in der Einleitung noch fern, wie jeder Leser wohl von selbst sich sagen könnte. Es gehört nur zu den unnützen Weitschweifigkeiten, von welchen meine Geschichte der Philosophie sich nicht frei weiß, daß zuweilen ausdrücklich bemerkt worden, in diesen Einleitungen solle nur das erörtert werden, was vorläufig und von außen her, d. h. von den allgemeinen Verhältnissen der Geschichte aus, über den Gang der Philosophie in einer bestimmten Periode sich vermuthen lasse. Soll ich nun sagen, Baur, welcher für die Wiederholungen und unnützen Weitläufigkeiten meines Buches so gute Augen gezeigt hat, hätte doch diese nicht sehen können, oder er hätte sie nicht sehen wollen? Gewiß hat er sie nicht sehen können. Denn zu widersinnig ist ihm eine solche Methode erschienen, wie ich sie beobachte, als daß er sich hätte vorstellen können, ein Anderer hielte sie für zweckmäßig und möchte sich zu ihr bekennen. Man setze sich nur in die Lage eines Mannes, der das Ganze einer Geschichte übersieht, gleich beim Eingange derselben, ohne nur in die Einzelheiten ihres Verlaufs sich eingelassen zu haben, ob sich der wohl wird denken können, daß ein Anderer so beschränkt seyn werde, diese Geschichte mit vieler Mühe erst von außen und gleichsam von Wei-

tem sich zu betrachten, nur darum bemüht, einen Eingang in sie zu finden? Wenn es so mit Baur beschaffen ist, kann ich mich eben nicht darüber wundern, daß er meine Methode für ungenügend hält. Er kann nichts daraus lernen; denn gleich zu Anfang oder noch vor dem Beginne weiß er. Nur das wundert mich, daß er nicht bedacht hat, meine Methode möchte wohl nicht für ihn, sondern für eine ganz andere Art von Leuten berechnet seyn. Soll es nicht auch solche kleine Leute geben, welche, ehe sie eine Sache begriffen haben, sich in sie hineinarbeiten müssen?

Soll es nun wohl noch erlaubt seyn von meinem Standpunkte die Apologie meiner Methode zu unternehmen? Ich denke mir Leser, welche, wie ich, in die Geschichte der christlichen Philosophie mit Mühe eindringen möchten und nicht gleich von Anfang an den Begriff ihres allgemeinen Wesens durch irgend eine faule Anschauung besitzen. Denen würde nur wenig damit geholfen seyn, wollte ich ihnen plötzlich eine allgemeine Uebersicht über das Ganze geben, welche sie nur auf guten Glauben annehmen könnten, sondern bei unserm gemeinsamen Wege würden wir nicht anders können, als der gemeinen Methode uns bedienen, die besondern Thatsachen so gut oder so schlecht, als sie die Ueberlieferung darbieten mag, zu unserm Ausgangspunkte zu nehmen und von ihnen aus dahin zu streben, das Allgemeine zur Uebersicht zu bringen. Man kennt, denke ich, diese Methode unter dem Namen der Induction als die Verfahrungsweise, in welcher alle geschichtlichen Wissenschaften auferbaut werden, und es wird sich nun ermessen lassen, daß wir in dieser Methode zur allgemeinen Uebersicht erst dann gelangen können, wenn wir das Einzelne und Besondere so sorgfältig als möglich erforscht haben. Es wird mir es daher Baur auch wohl nicht als Hartnäckigkeit auslegen können, wenn ich, keine andere Methode für die Geschichte

kennend, es nur bedaure, daß ich nicht noch mehr Einzelheiten, als schon geschehen ist, habe zusammenbringen können, um meiner Induction die breiteste und sicherste Grundlage zu geben. So gehen wir dem geschichtlichen Fortschritte der Sache nach, auf welche Verfahrungsweise ja auch Baur (S. 49.) großen Werth legt; denn geschichtlich entwickelt sich die Sache doch wohl nur, indem sie Einzelnes an Einzelnes reiht, von einer Zeit zu der andern übergeht und erst zuletzt eine ganze Periode zum Abschluß und zur Uebersicht bringt.

Aber freilich, es hat etwas gar Niederschlagendes, wenn man neben Andern in seiner besondern Methode einherläuft, ohne im Stande zu seyn, mit ihnen sich zu verständigen, um wie viel mehr, wenn diese sich rühmen, eine viel bessere und leichtere Methode zu haben. Gar zu gern möchte man auch derselben theilhaftig werden. Laßt uns sehen, welche Hülfsmittel Baur zu unserer Verständigung uns darbietet. Wir kehren also zu seinen oben angeführten Sätzen wieder zurück. Freilich sind sie uns räthselhaft; das mußten wir erwarten; so gut wie möglich müssen wir ihnen beizukommen suchen. Die Geschichte der christlichen Philosophie, hörten wir schon, und die Dogmengeschichte hätten es beide ganz mit demselben Gegenstande zu thun (S. 48.), die erste aber, lehren die obigen Sätze, soll das Allgemeine dieser geschichtlichen Entwickelung zur Erkenntniß bringen, die andere ihre Besonderheiten auseinander legen. Also, schließen wir, beide verhalten sich wie Allgemeines und Besonderes zu einander. Falsch geschlossen; Baur belehrt uns sogleich in unsern Sätzen, daß die Dogmengeschichte auch das Allgemeine zu ihrem leitenden Gesichtspunkte machen solle. Also man würde annehmen müssen, daß die Dogmengeschichte Alles in sich enthielte, was die Geschichte der Philosophie, nur noch Einiges mehr; daß diese nur ein unausgeführter Entwurf, jene dagegen eine sorgfältig in

allen Einzelheiten ausgearbeitete Wissenschaft wäre. Abermals falsch geschlossen; denn damit will es nicht stimmen, daß mir herbe Vorwürfe gemacht werden, der Geschichte der Philosophie nicht treu geblieben zu seyn, sondern aus der Dogmengeschichte allerlei fremdartiges Material herbeigerafft zu haben. Das würde ja keineswegs zu tadeln seyn, daß ich bei der Skizze nicht stehen geblieben wäre, sondern eine recht ausführliche Geschichte geliefert hätte. Genug Baur will für die Geschichte der Philosophie ein Allgemeines, welches mit dem Besondern sich nicht gemein macht, es vielmehr von sich ausstößt wie eine Verunreinigung. Das gewahren wir nicht minder, wenn wir Baur's Worte beachten, daß die Geschichte der Philosophie zu ihrem eigentlichen Objecte nur die allgemeinen Denkbestimmungen habe, welche den zeitlichen Veränderungen der Dogmen zum Grunde liegen. Also das Nicht-Zeitliche, den ewigen Proceß der Gedanken sollten wir in der Geschichte der Philosophie zur Erkenntniß bringen, gleichsam den einen innersten Kern einer übersinnlichen, nicht geschehenden Geschichte, um welche sich das Zeitliche wie eine äußere Schale der Zufälligkeiten ansetzt und das Wesen nicht sowohl offenbart als verhüllt. Da nun aber dieser Kern auch zugleich das Allgemeine seyn soll, dürfen wir nun wohl folgern, daß Baur den wahren Grund des zeitlichen Verlaufs im Allgemeinen erkennt? Noch einmal sehen wir uns getäuscht. Wenn Baur aus dem Allgemeinen die zeitlichen Erscheinungen der Individuen ableiten wollte, so würde er den Platonikern sich anschließen, welche die universalia ante res behaupteten. Aber eben diesen Standpunkt der frühern Scholastiker bezeichnet er an vielen Stellen seiner Abhandlung als einen untergeordneten.

Mit meinen Versuchen zu verstehen bin ich zu Ende. Man rechne nur nach, was in den wenigen Worten der oben ausgeschriebenen Stelle enthalten ist. Die Dog-

mengeschichte soll es nur mit dem Besondern, die Geschichte der Philosophie nur mit dem Allgemeinen zu thun haben. Aber es soll auch die Geschichte der Philosophie nur zu ihrem eigentlichen Objecte das Allgemeine haben und nur vor Allem die allgemeinen Momente des Denkprocesses hervorheben und die Dogmengeschichte dagegen soll auch das Allgemeine zu ihrem leitenden Gesichtspunkte machen und nur dabei auch auf das Besondere ihr Augenmerk richten, ohne doch das zu leisten, was von der Geschichte der Philosophie gefordert wird. Hebt hier nicht ein Nur immer wieder das andere auf? Vermehren die Beschränkungen, welche in dem Eigentlichen und in dem Vor Allem liegen, nicht noch die Verwirrung? Hat es die Dogmengeschichte nur mit der Schale oder auch mit dem Kerne, die Geschichte der Philosophie nur mit dem Kerne oder auch mit der Schale zu thun, und wenn die eine oder wenn beide es mit beiden zu thun haben sollen, warum soll nicht die eine die andere umfassen, oder worin besteht ihr Unterschied?

Doch nein, wir wollen noch einen Versuch zu deuten machen. Vielleicht sollen die hin und her schwankenden Aussagen nur andeuten, daß auf die eine Seite ein Mehr, auf die andere Seite ein Minder des Allgemeinen und des Besondern falle. Vergebens. Auch dieser Ausweg ist abgeschnitten. Gleich zu Anfange sind wir belehrt worden, es dürfe hier nicht der quantitative Unterschied des größern oder geringern Umfangs gemacht werden, auf den qualitativen Unterschied des Allgemeinen und des Besondern komme es an.

Ein neues Räthsel. Aus welcher Logik, müssen wir fragen, hat Baur gelernt, daß der Unterschied zwischen Allgemeinem und Besonderm nicht auf dem quantitativen Unterschiede zwischen größerem und kleinerem Umfange der Begriffe beruhe?

Vielleicht würde ich eine mildere Einkleidung meiner Frage gewählt haben, wenn nicht Baur selbst dazu aufforderte, ihn an die Logik zu erinnern, indem er nicht aufhört, auf seine Logik zu pochen, und die Gelegenheit herbeizieht, seiner Verachtung gegen das unlogische Verfahren Anderer Luft zu machen. Eine Stelle seiner Abhandlungen habe ich hierbei besonders vor Augen, in welcher er „die bekannten Darstellungen der Kirchenhistoriker" erwähnt (S. 81.), „welche in ihrem begriffslosen Verfahren es nicht einmal zu einer logischen Classificirung der verschiedenen Formen der Gnosis gebracht haben."

Es ist eben ein halb erkannter logischer Irrthum, welcher durch die vagen Aeußerungen Baur's über Geschichte der Philosophie und Dogmengeschichte hindurchblickt, der Irrthum nämlich, daß man Allgemeines und Besonderes wissenschaftlich von einander scheiden könne. Man sollte meinen, dieser verlockenden Meinung wäre nun schon hinlänglich durch so manche philosophische Lehre begegnet worden, wozu auch noch neuerlich die Lehre Hegel's gekommen ist, daß nur durch die Besonderung hindurch das Abstract-Allgemeine seinen wahren Gehalt gewinne und zum Concret-Allgemeinen werde. Aber es ist wie ein Zauber, daß man immer wieder zu dem Abstract-Allgemeinen sich gezogen fühlt und die gute Fährte zum Concret-Allgemeinen und also auch zum Besondern hinter sich zurückläßt. Daher stammen die Klagen über die Natur, welche in Aeußerlichkeiten, in zufällige Einzelheiten sich verliere und den Begriff nicht festzuhalten vermöge, über das Bedeutungslose der Erscheinungen, über den Wust der empirischen Gelehrsamkeit, welche nur Unnützes und Abgestorbenes zu Tage bringe, als wäre irgend etwas abgestorben, irgend etwas unnütz oder ohne Bedeutung außer nur in dem Wahne dessen, welcher sein Fortleben und Fortwirken, seinen Nutzen und seine Bedeutung, weil er sie nicht zu durchblicken ver-

mag, zu leugnen sich vermißt. Von solchen Klagen hat auch Hegel sich nicht zurückzuhalten vermocht; was sollen wir uns wundern, daß Baur in sie einstimmt? Aber die vielen Beispiele und das Ansehen berühmter Philosophen, welche er für seine nicht rühmliche Flucht vor dem Besondern anführen könnte, werden ihn doch nicht abhalten dürfen einzugestehen, daß es zur Aufgabe der Wissenschaft nicht minder gehört, das Besondere, als das Allgemeine, und beide in ihrer unzertrennlichen Verbindung zu erkennen, da er hierzu nicht allein durch das Bedürfniß empirischer und besonderer Wissenschaften, sondern durch die Philosophie selbst gezwungen wird, welche ihm, wie es scheint, unwillkürlich das Geständniß abnöthigt, daß sie des Besondern nicht entbehren kann und daß wir das Uebersinnliche und Ewige nicht mit dem Allgemeinen zu verwechseln haben. Aber solche unfreiwillige Bekenntnisse bezeugen eben nur, daß wir von Baur, welcher sie ablegen muß, wohl schwerlich zu erwarten haben, er werde in klarer und unzweideutiger Rede über den Begriff der Philosophie und ihrer Unterschiede, sey es vom christlichen, sey es vom heidnischen Dogma, uns eine sichere Auskunft geben können.

2. Wenn einem christlichen Theologen der Begriff der Philosophie auch nur in unbestimmten Zügen vorschweben sollte, so wird er doch wohl über den Begriff des Christlichen bessern Bescheid geben können. Ueber diesen erklärt sich Baur auch ausdrücklicher. Wir wollen sehen, was er darüber zu sagen weiß.

Er wirft mir zuerst (S. 36) vor, daß ich durch die Bevorwortung, es lasse sich kein völlig genügender Ausdruck finden, welcher den Geist des Christenthums bezeichnete, gern der Aufgabe ausweichen möchte, über das Wesen des Christenthums und seinen Unterschied in der Philosophie mich zu erklären. Wenn nun auch hierin kein genauer Ausdruck meines Gedankenganges in jener

Bevorwortung liegt, so muß ich doch eingestehen, daß ich nicht eben rasch zu der Erklärung über das Wesen oder den Geist des Christenthums mich gewendet habe. Viel rascher als ich ist Baur, und käme es bei solchen Sachen auf einen schnellen Entschluß und ein schnelles Wort an, wie unbedenklich würde ich ihm das Feld räumen müssen. So schnell ist er (S. 38) mit seiner Erklärung fertig, das Christenthum sey wesentlich die absolute Offenbarung, welches darauf beruhe, daß Gott selbst Mensch geworden in ihm.

Sehr gut. Aber sollten wir nicht hier ein glänzendes Beispiel von jenen Formeln haben, vor welchen ich, wie Baur hätte bemerken können, von vorn herein mich verwahrt habe, als könnten sie genügen, den Geist des Christenthums auszudrücken? Ich meine vor jenen Formeln, welche oft nur halb verstandene Worte an die Stelle des Begriffs setzen, oder, wenn es hoch kommt, um eine hegel'sche Formel zu leichterer Verständigung zu gebrauchen, für das Concret-Allgemeine das Abstract-Allgemeine geben, durchaus würdig jener Philosophie, welche beim Allgemeinen stehen bleiben und das Besondere verschmähen soll.

Daß die Erklärung Baur's zu der zweiten Art der Formeln gehöre, daran kann kein Zweifel seyn, wenn man die Aufgabe kennt, an welche ich nur mit der Erinnerung gegangen bin, daß sie nicht vollständig sich lösen lasse. Das Christenthum ist eine übersinnlich waltende Macht, welche vor mehr als achtzehn Jahrhunderten sich fühlbar zu machen begonnen und seitdem Religion, Sitten, Familienwesen und Staat umgestaltet, die Kirche gegründet, in Kunst und Wissenschaft einen neuen Geist gebracht hat. Baur selbst sagt, es habe dem Bewußtseyn der Menschheit einen eigenthümlichen Charakter gegeben und die Philosophie umgewandelt. Und die Bedeutung dieses Christenthums sollte in jenen abstracten Formeln von ab-

soluter Offenbarung und vom Werden Gottes im Menschen genügend ausgedrückt seyn? Nimmermehr. Dergleichen Ausdrücke mögen genügen, um eine vorläufige Vorstellung vom Christenthume zu geben, das belebende Bewußtseyn, die Kraft seines Geistes theilen sie nicht mit.

Ich behaupte darum nicht, daß sie falsch wären. Es läßt sich bei ihnen vielerlei denken; die Ausdrücke: absolut, Offenbarung, Gott, Mensch, sind bekannt, aber auch vieldeutig; der Eine denkt sich dabei etwas Anderes als der Andere; es würde sich viel darüber streiten lassen, wer ihre Bedeutung richtig und ob irgend einer sie vollständig gefaßt hätte. Aber daß sie uns nicht sagen, wie das Christenthum im Besondern gewirkt, was es als das wahrhaft Göttliche im Menschen hervorgebracht, wie es die wahre Lehre entwickelt, das Leben umgestaltet habe, kann Niemand sich verbergen und daher kann auch Niemand in diesen Formeln einen genügenden, erschöpfenden Ausdruck für das Wesen des Christenthums zu besitzen meinen, es müßte denn seyn, daß er das Besondere verachtete und am Abstract-Allgemeinen sein volles Genüge fände.

Ich sage auch nicht, daß solche Formeln unnütz wären. Vielmehr habe ich selbst ähnliche Formeln aufgesucht, weil ich ihren methodischen Werth und ihre Nothwendigkeit wohl begreife. Nur ist mit ihnen immer nur der erste Schritt zur Lösung der Aufgabe geschehn, und was ich von der Unmöglichkeit ihrer völligen Lösung gesagt habe, wird dadurch nicht im Geringsten erschüttert. Denn was das Christenthum in seiner ganzen heilsamen Wirksamkeit für die Menschheit seyn soll, das, meine ich, ist bis jetzt zu keiner Zeit und in keines Menschen Seele offenbar geworden. Noch immer ist seine Heilsordnung in Streit gewesen mit den Mächten des Bösen und nur einen Theil dessen, was es im Leben und in der Wissenschaft vermöchte, hat es bisher uns zeigen können, ein

anderer Theil desselben liegt noch verborgen in der Zukunft. In der Offenbarung der besondern Zeiten werden wir daher auch erwarten müssen, daß sich uns allmählich die ganze Bedeutung des Christenthums enthüllen werde, vorläufig aber mögen wir uns begnügen, in abstracten Formeln so viel als möglich zusammenzufassen, als was der christliche Geist sich uns bisher offenbart hat.

Stellen wir aber solche Formeln auf, so mögen wir wenigstens dafür sorgen, daß sie richtig verstanden werden und nicht der ersten von den oben bezeichneten Arten angehören, welche nur halb verstandene Worte an die Stelle des zu erklärenden Begriffs setzen. Wie leicht geschieht es nicht, daß tönende, aber dunkle Worte für Gedanken gelten sollen, Formeln, welche mehr der Ueberlieferung als eigenem freien Verständnisse angehören, zur Erklärung von Begriffen dienen sollen. Die Geschichte der Meinungen, der Dogmen weist davon unzählige Beispiele auf. Aber Baur wird vor diesem Fehler sich gehütet haben, er, welcher in den Dogmen der Kirchenväter und Scholastiker nur eine Sclaverei des Geistes sieht und das Bilden und Erklären dieser Dogmen nur mit der Arbeit der Penelope zu vergleichen weiß (S. 57). Wenn man nur nicht manchesmal schon gesehen hätte, daß die, welche gegen Abhängigkeit vom allgemein verbreiteten Dogma waren, um so schmählicher in den Banden eines besondern Schuldogma lagen.

Mich natürlich muß eine Furcht befallen, daß es mit Baur so bestellt seyn möchte, da er neben seinen Formeln die meinigen nicht anerkennen will. Seine Ausdrücke, daß Gott selbst Mensch geworden und so sich uns absolut offenbart habe, so nahe sie dem gewöhnlichen Dogma stehen, so sehr bedürfen sie auch einer näheren Erklärung. Für die philosophische Verständigung wenigstens bieten sie wenig oder nichts dar. Daher mußte ich andere Ausdrücke an ihre Stelle setzen, wenn ich zeigen wollte,

was die Philosophie durch das Christenthum gewonnen habe. Daß aber meine Formeln nicht dasselbe aussagen wollten, was jene dogmatischen Formeln, wenn sie richtig verstanden werden, davon müßte ich noch durch bessere Gründe überzeugt werden, als Baur vorbringt.

In meinen Formeln habe ich an die Verheißungen des Christenthums mich gehalten, die Verheißungen des ewigen Lebens oder der ewigen Seligkeit, und habe ausdrücklich hinzugesetzt, daß in ihnen auch die Vollendung aller Dinge und die Befreiung von allem Uebel eingeschlossen sey. Baur dagegen behauptet (S. 37.), dieß wären Bestimmungen, welche zum Begriffe der Religion überhaupt gehörten und also das specifische Wesen des Christenthums nicht ausdrücken könnten. Abgesehen davon, daß in der absoluten Offenbarung ja wohl liegen müßte, was in allen besondern Offenbarungen liegt, möchte es ihm auch schwer werden, zu beweisen, was er behauptet. Denn es ist ziemlich bekannt, daß manche Religionen von der Verheißung des zukünftigen Lebens fast gar nichts wissen, andere dasselbe nur als ein zeitliches und unvollkommenes uns hoffen lassen, noch andere es nur mit der Aufhebung unserer Person, also nicht für uns versprechen. Nur das Christenthum verheißt uns, daß wir vollkommen werden sollen, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist, und dieß habe ich auch bisher für die Bedeutung des Satzes gehalten, daß es die absolute oder vollkommene Offenbarung sey, und daher geglaubt, daß meine Formel mit der von Baur aufgestellten auf dasselbe hinauslaufe, nur daß ich es für unnöthig hielt, die Beziehung der christlichen Verheißung auf Christus hinzuzufügen, weil sie nur einen Cirkel in der Erklärung abgeben würde. Sollte dagegen Baur in der vollkommenen Offenbarung nicht die Verheißung des ewigen Lebens und den Anfang seiner Verwirklichung, oder sollte er in ihr mehr, die Verwirklichung selbst schon ausgeführt

finden, so würde ich im ersten Falle sagen müssen, daß ihm der Begriff der absoluten Offenbarung eine leere, unverstandene Formel geblieben sey, im andern Falle, daß er einen falschen Begriff von ihr habe.

Daß Irrthümer oder Unklarheiten über diesen Punkt bei ihm obwalten, darin kann es mich nur bestätigen, daß er über das Verhältniß der christlichen zur vorchristlichen Denkweise mancherlei äußert, was zwar nicht neu, aber verworren und einseitig ist. Ueber dieses Verhältniß muß man vor Allem sich verständigt haben, wenn man den Unterschied zwischen christlicher und vorchristlicher Philosophie feststellen will.

In meiner Geschichte der Philosophie habe ich auseinandergesetzt, warum ich Anstand genommen, die Philosophie der alten Völker heidnische Philosophie zu nennen. Es beruht dieß wesentlich darauf, daß die Philosophie zur heidnischen Religion ein viel weniger inniges Verhältniß hat, als zur christlichen, wie dieß leicht begreiflich ist, wenn man bedenkt, daß jene in den Irrthümern des Polytheismus verstrickt war, diese dagegen den wahren Gott und sein Verhältniß zur Welt kennen lehrte. Deßwegen stand die alte Philosophie fast beständig in einem offenen oder verdeckten Streite mit dem Volksglauben und entwickelte sich auch erst in den Zeiten, als der alte Glaube seine productive Kraft, welche er in der Erfindung religiöser Mythen bewiesen hatte, zu verlieren und damit sich aufzulösen begann. Diesem Processe der Auflösung angehörig, hat die Philosophie selbst nicht wenig dazu beigetragen, ihn zu fördern, und ist deßwegen auch von den Kirchenvätern als Zeugin der Wahrheit aufgerufen worden und wir dürfen sie mit Recht als eine der weltgeschichtlichen Mächte betrachten, welche das Christenthum vorbereiteten. Aber dennoch steht sie nicht auf dem Standpunkte des Christenthums, welcher eben erst durch eine innere Umkehr des Menschen

gewonnen werden konnte, sondern gehört nur den Uebergängen aus der heidnischen in die christliche Denkweise an. Daher durfte ich wohl sagen, daß sie noch beschränkt sey durch die religiösen Vorurtheile des Alterthums, und es liegt hierin kein Widerspruch, wie Baur (S. 34.) sagt, mit meiner Annahme, daß sie bemüht war, von jenen Vorurtheilen sich loszuarbeiten, und im Streite gegen dieselben sich entwickelte. Wenngleich die alten Philosophen den Polytheismus bekämpften und nur einen höchsten Gott zuließen, so waren sie doch nicht abgeneigt, Mittelgötter anzunehmen und nur ein vermitteltes Verhältniß des Menschen oder wenigstens seines Körpers zu dem höchsten Gotte anzuerkennen; wenngleich sie nicht mehr meinten, daß die Götter neidisch wären, so wagten sie doch nicht zu behaupten, daß Gott in der Welt seine volle Herrlichkeit offenbart habe; sie meinten wohl, er wäre allmächtig, aber doch nicht im Stande, den Unvollkommenheiten der Welt abzuhelfen.

Auf alle diese Punkte, sehe ich nun aber, legt Baur kein Gewicht; zum Theile bestreitet er sie sogar. In meinen Bemerkungen über die Lehre des Arius habe ich auseinandergesetzt, daß sie wesentlich auf die Vorstellungsweise der alten Philosophen zurückgehe, welche annehmen, der oberste Gott, ein vollkommenes Wesen, könne sich nicht verunreinigt haben mit der Hervorbringung eines so unvollkommenen Dinges, wie diese sinnliche Welt sey, und welche deswegen Bildung und Regierung der sinnlichen Welt niedern Göttern, Göttern zweiten Ranges, übertrugen. Baur fragt mich dagegen (S. 102.), welche Heiden sich zu dem Gedanken eines solchen obersten Gottes erhoben hätten, indem er dafür hält, daß diese Idee und die daraus hervorgegangene Lehre der Alexandriner vom λόγος nur durch Vermittlung der alttestamentlichen Gottesidee entstanden wäre. Diese Frage klingt mir in der That seltsam und räthselhaft. Denn

ich kann es nicht über mich gewinnen, meinem Gegner eine Unwissenheit zuzutrauen, welche gar zu schülerhaft wäre, weil sie den Platon und die ganze Reihe der Lehren vergißt, welche, von ihm in verschiedener Gestalt ausgegangen, zwischen den obersten Gott untere Götter oder die Ideenwelt, oder die Weltseele, oder die Seelen der Gestirne eingeschoben haben, um durch deren Vermittelung die Welt bilden zu lassen. Kaum daß Baur diese allbekannten Dinge im Eifer der Polemik einen Augenblick vergessen haben sollte, kann ich mir denken, und doch, wozu könnte allzu großer Eifer nicht verleiten? Denn sonst, sollte man glauben, würde Baur doch wohl bemerkt haben, daß die Lehre vom λόγος, wie sie Philon vortrug, zwar ihre Anknüpfungspunkte auch im A. T. fand, aber nicht minder mit der spätern Gestaltung des Heidenthums, welche den Polytheismus durch den obersten Gott der Philosophie zu ergänzen suchte, im Zusammenhange stand.

Oder sollte Baur vielleicht jenen obersten Gott der Philosophen für keinen rechten Gott zu halten geneigt seyn? Einige seiner Aeußerungen könnten zu dieser verzweifelten Annahme verleiten, obwohl die christlichen Lehrer der ersten Jahrhunderte und selbst Paulus von einer solchen Unterscheidung des philosophischen Gottes und des Gottes der Christen nichts wissen. Schon die Form seiner Frage, welche Heiden zu der Idee eines solchen obersten Gottes sich erhoben hätten, könnte den Verdacht einer solchen Neigung erwecken. Noch mehr bestärkt in ihm die Aeußerung (S. 44 f.), daß erst der Untergang des äußern Lebens, wie es in der alten Zeit geblüht hatte, zur Zurückziehung des Geistes in sich geführt und dadurch die Wiedergeburt hervorgebracht habe im Umschwunge aus der Subjectivität in das Objective, im Umschwunge zur Objectivität der absoluten Gottesidee.

Wir müssen etwas weiter ausholen, um diese Ansicht Baur's zu verstehen und zu prüfen. Seiner Meinung nach wäre es, wie er sich zuweilen ausdrückt (S. 64.), in der alten Philosophie nie zum eigentlichen Bruche zwischen Subject und Object, Geist und Natur gekommen; doch ist dieß freilich nur eine von den unklaren Darstellungen seiner Gedanken, welchen wir oft begegnen; wie wir aus anderen seiner Aeußerungen sehen, will er nur behaupten, zum Bruche zwischen Geist und Natur wäre es wohl gekommen, aber nicht zur Versöhnung zwischen beiden, welche nur dadurch hätte gewonnen werden können, daß die Natur dem Geiste unterworfen worden; aber genug, auch bei diesem uneigentlichen Bruche hätten die alten Philosophen zur Idee Gottes als des absoluten Geistes sich nie erheben können, vielmehr trüge ihre Lehre auch in ihrer reinsten Gestalt immer noch den Charakter einer Naturphilosophie an sich (S. 66.). Deßwegen im Bewußtseyn ihrer Unfähigkeit, den Gegensatz zwischen Geist und Natur zu überwinden, wäre ihr zuletzt nichts übrig geblieben, als die Zurückziehung des Subjects in sich selbst, in seine alles Objective aufhebende, inhaltsleere Subjectivität, womit sie am Ziele des von ihr durchlaufenen Weges gewesen sey (S. 64.). Wenn wir es nicht anderswoher schon wüßten, so könnten wir es (S. 43.) erfahren, daß mit diesem Ziele der griechischen Philosophie der Skepticismus gemeint ist, in dessen Leugnung aller objectiven Erkenntniß Denken und Seyn, Subjectives und Objectives gänzlich auseinandergefallen wären, womit die alte Philosophie in der Subjectivität ihres Standpunktes zuletzt in sich selbst sich aufgelöst hätte. Zu unserm Troste wird alsdann noch hinzugesetzt, daß dieser Skepticismus, welcher nach der gewöhnlichen Ansicht nur der Verfall der griechischen Philosophie gewesen wäre, vielmehr als die Epoche einer neuen Form des Bewußtseyns, der Umschwung des Geistes aus der Subjectivität des Bewußt-

seyns in die Objectivität des Seyns betrachtet werden müßte und daß aus diesem geistigen Processe das größte Resultat, das Christenthum selbst, hervorgegangen wäre.

Wir hoffen, Verzeihung zu erhalten für die allerdings nicht sehr erquicklichen Irrwege, Behauptungen und Leugnungen, durch welche wir unsere Leser haben führen müssen, wenn sie nun mit uns dieses erfreuliche Endergebniß erreicht haben. Freilich Bruch und Nicht-Bruch von Subject und Object, von Geist und Natur, keine reine Geistesphilosophie, sondern der Charakter einer Naturphilosophie, aber endlich Alles in Subjectivität, d. h. in Geist, aufgelöst und dennoch nicht den reinen Geist gewonnen, das sind Winkelzüge, welche uns wohl über die Sicherheit unserer Bahn irre machen könnten; aber wer wird nicht solche Dämmerungen sich gefallen lassen, wenn er nur zuletzt durch das überraschende Licht des Gedankens, daß aus dem Skepticismus das Christenthum hervorgegangen sey, sein Auge erquickt sieht?

Uns könnte die Frage einfallen, welcher Skepticismus gemeint sey, der pyrrhonische, der neuakademische oder der erneuerte, für dessen Vollender Sextus Empiricus gilt; — wahrscheinlich meint Baur doch den letzteren, auch hierin Hegel's Anweisung folgend; auch enthalten wir uns der Frage, wie er in diesem Falle die Entstehung des Christenthums aus dem Skepticismus chronologisch rechtfertigen könne; der kleine Anachronismus von 200 Jahren würde in so großen Rechnungen, wie er sie mit der Weltgeschichte abhält, kaum der Rede werth seyn; er würde auch vielleicht irgendwie, den Skepticismus verfrühend oder das Christenthum verspätend, jene 200 Jahre einzurechnen wissen; sondern nur die Hauptsache macht uns Sorge, ob der Skepticismus eine solche weltgeschichtliche Wichtigkeit behaupten könne, wie sie Baur ihm zuschreibt.

Nicht ohne Gewicht für die vorliegende Frage wird es seyn, daß der Skepticismus keineswegs zuerst in den

Gestalten, welche er zwei Jahrhunderte vor und zwei Jahrhunderte nach Christi Geburt annahm, unter den Griechen auftrat. Schon um die Zeiten des Sokrates hatten die Sophisten einen ähnlichen, nur noch stärker ausgeprägten Skepticismus verbreitet. Also war auch damals schon der Bruch zwischen Subject und Object eingetreten, welchen Baur als das reifste Ergebniß der alten Philosophie zu betrachten scheint. Nach ihm hatten sich aber erst die reifsten Früchte der griechischen Wissenschaft in der sokratischen Schule ergeben, welche jenen Bruch nicht etwa vornehm übersah, sondern zu überwinden wußte, wir wollen nicht sagen ganz, aber doch theilweise. Man sollte meinen, dieß wäre ein deutlicher Beweis, daß der Skepticismus nicht die äußerste Spitze dessen gewesen, was die griechische Philosophie zu leisten wußte.

Freilich hatte der Skepticismus der Sophisten nicht durchdringen können. Wie wichtig er auch für die griechische Geschichte seyn mag, eine welthistorische Bedeutung im vollsten Sinne des Wortes wird man ihm doch kaum zugestehen können. Aber hat denn der spätere Skepticismus eine solche in Anspruch zu nehmen? ist er durchgedrungen, auch nur in seiner Zeit? Vergeblich suche ich nach den Spuren, welche in der Geschichte der menschlichen Bildung darauf führen könnten. Durchgedrungen in ihrer Zeit, herrschende Denkweise geworden sind die Lehren der Skeptiker weder vor, noch nach Christi Geburt. Die neueren Akademiker, sie haben nur eine dürftige Entwicklung, eine sehr beschränkte Schule gehabt, über deren gänzliche Unbedeutendheit für das Leben, über deren Schulklügelei Polybius mit Recht spottet. Aber dennoch ist ihre Schule noch eine glänzende gegen die Schule der eigentlichen Skeptiker zu nennen, welche fast kein für das Allgemeine bedeutender Schriftsteller des Alterthums erwähnt. Es waren einige Aerzte, welche sich den Ansprüchen einer voreiligen Spe-

culation in den Naturwissenschaften entgegensetzten, welche hauptsächlich die empirische Methode in ihrer Kunst gegen den Dogmatismus anderer Aerzte zu vertheidigen suchten und nebenbei auch die Uebungen der praktischen Kunst gegen die Theorien der Mathematik, der Grammatik und der übrigen sieben freien Künste durch ihre Zweifel in Schutz nahmen; diese belegt man mit dem Namen der skeptischen Schule. Weder die Philosophen oder Gelehrten der Griechen und der Römer, mit Ausnahme einiger Aerzte und derer, welche über die philosophischen Secten schrieben, noch die christlichen Theologen haben es für werth gehalten, ihrer groben Einwürfe gegen die Wissenschaft, welche sie von Anderen meistens zusammenstoppelten, nur Erwähnung zu thun. Wir würden von ihnen so viel wie gar nichts wissen, wenn nicht die Schriften eines Arztes ihrer Secte von sehr beschränkten Gaben, des Sextus Empiricus, sich erhalten hätten, welche man zu der Zeit bewunderte, als alle erträgliche oder schwer verständliche Werke des Alterthums für Meisterwerke galten und als überdieß der Skepticismus besonders beliebt war, und welche nun Hegel und Baur für den Gipfel der alten Weisheit, für ihr letztes und höchstes Product, für ihren äußersten Fortschritt halten.

Zu den Behauptungen dieser Art hat nur die verkehrte Ansicht führen können, daß in der Wissenschaft das Letzte immer das Beste seyn müßte. Aber wollten wir diese Ansicht auch gelten lassen — und ein gewisses einseitiges Recht dürfte sie wohl mit Beschränkungen in Anspruch nehmen —, so würde dennoch die daraus gezogene Beurtheilung des Skepticismus für durchaus parteiisch gelten müssen. Denn man läßt dabei die philosophischen Erzeugnisse, welche dem Skepticismus gleichzeitig sind, ganz unbeachtet. Man will Alles in einer Spitze sehen, was nur in einer Fläche verläuft. Gleichzeitig den Skeptikern waren die Vorläufer der Neu-Platoniker, unter welchen Numenius fast Alles besaß, was

später dem Plotin zum Ruhme gerechnet wurde. Doch darf ich Baur gegenüber mich wohl nicht auf diese Männer berufen; er wird sagen, wie dem Philon und den Neu-Platonikern hätten sich auch ihnen jüdische und wohl gar christliche Denkweisen beigemischt; nicht ganz mit Unrecht, obwohl ich meine, daß die neuen Erzeugnisse, welche ihre Lehre brachte, noch immer dem griechischen Alterthume angehören. Doch um streitiges Land so lange als möglich zu vermeiden, berufe ich mich lieber auf den Stoicismus, welcher vor und noch zwei Jahrhunderte nach Christi Geburt die herrschende Lehre unter Griechen und Römern war, die theologischen Ideen des Heidenthums umgestaltete, auch der spätern Zeit in neuen Gedanken sich anzupassen wußte, zur Vertiefung des Geistes in sich antrieb, dem sittlichen Bewußtseyn, so wie eine allgemeinere Richtung, so auch eine innigere Färbung gab. Viel stärker haben diese stoischen Lehren auf die Vorbereitung der Geister für das Christenthum eingewirkt, als der dürftige Skepticismus; überall begegnet man ihnen, bei dem Philon, bei den Gnostikern, bei den Kirchenvätern bis auf den Origenes herab und ihn mit eingeschlossen, während über die skeptischen Gemeinplätze bei allen diesen tiefes Schweigen ist.

Wenn man aber den Einfluß der Stoiker auf die Vorbereitung für die christliche Denkweise in Betracht zieht, so ist es nicht allein eine negative, sondern auch eine positive Einwirkung, was uns entgegentritt. Und eben hierin beruht der Irrthum Baur's, daß er in der alten Philosophie nur eine negative Vorbereitung finden will. Aus seiner eigenen Auffassungsweise kann man ihm darthun, daß nicht minder positive Erregungen in ihr lagen.

Nicht mit Unrecht bemerkt er (S. 44.), daß Judenthum und Heidenthum dem Particularismus huldigten und erst das Christenthum, indem es zur Universalität

sich erhob, die absolute Religion verbreitete. Aber es hätte ihm hierbei einfallen sollen, daß schon der Stoiker Zenon in kosmopolitischer Gesinnung vom Particularismus sich lossagte, auf die gleichmäßig waltende, gerechte Herrschaft eines Gottes über alle Völker dringend, und daß auf ihn Philon und Plutarch in derselben Gesinnung sich stützten.

Wenn ferner Baur (S. 44.) schildert, wie in der alten Welt aus dem Untergange des äußeren Lebens, aus der Vernichtung alles Nationalen und Individuellen, aus der ganzen ungöttlichen, unsittlichen und rechtlosen Welt, wie sie bei Entstehung des Christenthums gewesen seyn soll, der Geist immer mehr sich in sich zurückgezogen habe, um durch diese Verinnerlichung und Vertiefung in sich selbst sich zu verjüngen, so hätte er allerdings wohl den Skepticismus in seiner allgemeinsten Bedeutung als ein Ergebniß jenes verzweifelten Zustandes betrachten mögen, aber er hätte nicht vergessen sollen, daß die positive Seite dieser Zurückziehung in sich am stärksten und mit dem vollsten Bewußtseyn von den neueren Stoikern, einem Musonius, einem Epiktet, einem Marc Aurel, ausgesprochen worden ist.

Wie wenig aber jene Erklärungsweise aus der negativen Richtung der Skeptiker genüge, wird man erst recht gewahr, wenn man fragt, warum denn die Verzweiflung der alten Welt, welche Baur schildert, eingetreten sey. So völlig, wie er es ausspricht, war doch nicht alles Gute und Schöne vernichtet, als das Christenthum zum Troste der Welt erschien, sondern in seinen angeführten Sätzen sind die rednerischen Uebertreibungen nicht zu verkennen. Noch blühten Künste, Wissenschaften, Gemeinwesen; das Privatrecht bildete sich erst jetzt recht gründlich aus; im Genusse dieser Dinge hätte man sich wohl dahinhalten können. Die Verzweiflung entspringt weniger aus dem Mangel, als aus dem Be-

wußtseyn eines dringenden, unabweislichen Bedürfnisses, welches man nicht zu befriedigen weiß. Finden wir nun bei den Skeptikern ein solches Bewußtseyn auch nur mit einiger Lebhaftigkeit ausgesprochen? Wenigstens beim Sextus Empiricus regt sich davon nichts. Vielmehr möchte er den Menschen auf die dürftigste praktische Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse beschränken, ihn überreden, damit zufrieden zu seyn, daß die Erscheinungen ihm erinnernde Zeichen darbieten, an welchen er sich halten könnte, um die Abhülfe der drohendsten Uebel zu finden. Dagegen zeigen unter den Philosophen dieser Uebergangszeiten die Stoiker vornehmlich das lebendigste Bewußtseyn der geistigen Bedürfnisse, deren Befriedigung wir suchen sollen. Es ist ihr Ideal des Weisen, welches sie aufregt, dieses Weisen, in welchem man nicht mit Unrecht ein Vorbild Christi gefunden hat, wie es die Messiasidee bei den Juden war. Sie möchten dieß Ideal verwirklichen, indem sie uns an die Tiefen unseres Geistes erinnern, an den Gott in uns verweisen, welcher über alle Schläge des Schicksals erhaben sey, in dem Bewußtseyn und dem Rathe der Vorsehung lebe. Gewiß, wenn keine Sehnsucht nach Christo in der Welt gewesen wäre, würde Christus nicht in die Welt gekommen seyn; aber eine Sehnsucht nach ihm hat auch die Heiden auf seine Ankunft vorbereitet.

Und nun sind wir wieder bei dem Punkte angekommen, wo wir früher Baur's Behauptungen über die Gottlosigkeit der alten Welt haben fallen lassen. Wir begreifen es wohl, wie er die Meinung hegen kann, daß die alte Philosophie zu der Idee Gottes sich nicht erhoben habe, wenn er den höchsten Gipfel ihrer Entwickelung im Skepticismus erblickt. Er übersieht ihre positiven Ergebnisse; nur auf das Negative, welches ihm die Bedingung des dialektischen Fortschreitens ist, richtet er sein Auge. Sonst würde er gefunden haben, daß dem

heidnischen Alterthume so wie die religiöse Sehnsucht nach dem wahren Gott, so auch der Gedanke an ihn nicht gefehlt habe, ja er würde noch mehr gefunden haben, daß nämlich auch die Hoffnung und der Glaube auf und an eine Offenbarung dieses Gottes in den Heiden vorhanden waren und daß diese Regungen des göttlichen Triebes in der menschlichen Seele nur immer lebendiger geworden, wie im Judenthume, so im Heidenthume, bis sie ihre Befriedigung gefunden. Das ist der Funken der Gottheit, der auch in der Finsterniß leuchtet, der Same des λόγος, der σπερματικὸς λόγος, dessen Begriff die Kirchenväter von den Stoikern entnahmen.

In der That völlig kann auch Baur diesen Funken nicht verkennen. Er müht sich und windet sich in dunkeln und gezwungenen Phrasen, um die Behauptungen der Schule, an welche er glaubt, gegen seine bessere Kenntniß der Thatsachen sicher zu stellen. Da läßt er sich (S. 45 f.) folgendermaßen vernehmen: „In der unmittelbaren Einheit des Seyns und des Denkens, des Objects und Subjects, die man mit Recht als die Unbefangenheit der griechischen Philosophie bezeichnet, verhielt sie sich auch zur Idee Gottes noch völlig voraussetzungslos. Es war vor ihr noch zu keiner solchen Trennung des Subjects und Objects gekommen, daß die Idee Gottes dem Bewußtseyn des Subjects gegenüber das schlechthin gegebene Object seyn konnte. Was für die christliche Philosophie das Erste und unmittelbar Gegebene ist, lag für die griechische immer erst am Ende ihres Weges, wenn sie das Absolute, auf das sie kam, um aus ihm als ihrem höchsten Principe die Einheit des Denkens und des Seyns zu begreifen, nur als Gott prädiciren konnte und ihm dadurch auch eine Beziehung auf das religiöse Bewußtseyn geben mußte." Da erfahren wir denn zuletzt doch, daß wenigstens am Ende ihres Weges die griechische Philosophie zur Idee Gottes

kam oder, wie dieß hier ausgedrückt wird, das Absolute als Gott begreifen konnte und nicht, wie es früher schien, ganz ohne den höchsten Gott blieb. Zweideutig aber bleibt es in dieser Aussage, ob hier von der griechischen Philosophie überhaupt oder von den einzelnen Systemen derselben die Rede ist. Jenes anzunehmen, scheint zwar die ganze Haltung der Stelle zu rathen, weil sie von der geschichtlichen Entwickelung der griechischen Philosophie handelt; aber das eingeschobene Immer scheint doch eine mehrmalige Wiederholung desselben Processes vorauszusetzen und daher für die zweite Annahme zu stimmen, und überdieß, wenn das Erste gelten sollte, mußte da Baur seine Behauptung, daß der Skepticismus das Ende der griechischen Philosophie sey, nicht wieder vergessen haben? Jedoch welcher Annahme wir auch folgen mögen, richtiger sind diese Sätze wohl, als die vorher besprochene Behauptung, daß die griechische Philosophie zur Idee eines obersten Gottes sich gar nicht erhoben hätte, aber falsch sind sie doch. Falsch ist jene Meinung, um zuerst die erste Auslegung zu berücksichtigen, von der Unbefangenheit der griechischen Philosophie, in welcher von der unmittelbaren Einheit des Seyns und des Denkens ausgegangen worden sey, ohne Bruch des Subjects und des Objects, wie sie denn auch sogleich von Baur selbst beschränkt werden muß, indem er zwar einen Bruch beider zugibt, aber doch keinen solchen Bruch, daß die Idee Gottes dem Bewußtseyn des Subjects gegenüber das schlechthin gegebene Object hätte seyn können, eine Beschränkung, welche doch nicht ausreicht, weil, wie die Skeptiker richtig bemerkt haben, Elemente des Zweifels durch die ganze griechische Philosophie hindurchgehen. Falsch ist nicht minder die Meinung, daß die griechische Philosophie zur Idee Gottes noch völlig voraussetzungslos sich verhalten habe. Davon kann Baur sich überzeugen, wenn er die Processe über den Atheis-

mus der Philosophen, wenn er die Lehren des Thales, der Pythagoreer, des Heraklit, des Empedokles und wie vieler Anderer! überdenken, wenn er die Stellen des Aristoteles nachsehen will, welche die philosophischen Untersuchungen bis auf die alten Theologen und Poeten zurückführen. Er wird aus allen diesen Dingen, welche viel unumwundener sich aussprechen, als seine zweideutigen Sätze, abnehmen können, daß es nie eine Philosophie gegeben hat, welche nicht mit theologischen Voraussetzungen zu schaffen gehabt hätte. Sollte das der Vorzug der christlichen Philosophie seyn, was schon in den indischen Lehren deutlich genug vorliegt? Kaum mag ich nun noch Worte darum machen, daß die Behauptung Baur's auch im Sinne der zweiten Auslegung falsch seyn würde. Denn wenn, wie gezeigt, die griechischen nicht anders als die christlichen Philosophen von theologischen Voraussetzungen ausgingen, so hätten nur methodische Rücksichten sie dazu bestimmen können, wenn sie immer erst am Ende ihres Weges den Begriff Gottes aufgewiesen hätten; im Verborgenen würde er doch allem ihren Philosophiren zum Grunde gelegen haben. Doch auch diese Annahme ist unbegründet. Denn die Anordnung der griechischen Systeme, welche von der Logik zur Physik und Ethik fortschritten, gestattet es nicht, den Gedanken Gottes zu Ende ihrer Lehren zu setzen, da er vielmehr in der Logik oder in der Physik seine Stelle finden mußte.

Das Bisherige wird hinlänglich gezeigt haben, wie wenig die vieldeutigen Aeußerungen Baur's das Richtige treffen. Was an ihre Stelle zu setzen wäre und wie Baur's Meinungen zur Wahrheit sich verhalten, wollen wir noch kurz anzudeuten versuchen. Weit gefehlt, daß in der alten Philosophie, welche der alten Denkweise nur entsprechen konnte, kein Bruch des Subjects mit dem Objecte stattgefunden hätte, war derselbe vielmehr schon

im grauesten Alterthume geschehen und von Anfang an in der Philosophie vorhanden und um so schärfer mußte er in ihr sich ausdrücken, je mehr ihr die Versöhnung des Menschen mit Gott und der Welt fehlte, und diese sollte erst das Christenthum bringen. Mit Gott und der Welt sage ich, weil, ohne mit Gott sich zu versöhnen, der Mensch mit der Welt nimmermehr einig werden kann. In ihren Erscheinungen herrscht unerbittlicher Streit, auf ihren tiefsten Grund muß man zurückgehen, wenn man mit ihr in Frieden leben will. Wer aber mit Gott versöhnt ist, wird auch mit seinen Werken zufrieden seyn und mit der Welt, sogar wenn sie ihn anfeindet, in Frieden leben. Daher konnte erst in der christlichen Philosophie eine versöhnende Ansicht von allen weltlichen und göttlichen Dingen sich ausbilden und selbst in ihr konnte sie nicht sogleich in sicherer, ausgebildeter Gestalt hervortreten, weil die Ansichten der alten Wissenschaft noch lange nach der Verbreitung des Christenthums auf die wissenschaftliche Denkweise der Zeiten einen leitenden Einfluß ausübten. In der alten Philosophie dagegen war wohl eine Ahndung, aber doch noch nicht einmal eine Hoffnung des Friedens, viel weniger ein zuversichtlicher Glaube an die Versöhnung der in der Welt streitenden Gegensätze. Jene Ahndung des Friedens jedoch muß man als ein wesentliches Element der alten Denkweise und ihrer Philosophie anerkennen, weil auf ihr die Vorbereitung der Heiden auf das Christenthum und ihre Empfänglichkeit für dasselbe beruht. In ihr bewies sich eben, daß im Götzendienste der göttliche Funken im Menschen nur verschüttet, nicht erstickt, nicht völlig unwirksam, vielmehr bemüht war, seine Umhüllung zu durchbrechen. Denn die Gnade Gottes ist auch in den Heiden noch lebendig. Die Arbeit des Geistes, welcher die Banden des Heidenthums zu durchbrechen bemüht ist, bewies sich nun eben in den Zeiten am mäch-

tigsten, welche der Vorbereitung des Christenthums vorhergehen. Das sind Zeiten des Uebergangs, in welchen wenig Glänzendes oder auch nur Abgerundetes vollbracht wurde, trotz ihrer nicht unfruchtbaren Arbeit, in welchen dagegen die Klage über die Uebel der Welt allgemein und bitter war. Da kommt der menschliche Geist oft zum Spotte über sich selbst, ja nahe an die Verzweiflung, und ein Zug der Entsagung auf das Beste, welches man als den Zweck der Vernunft erkennt, aber doch nicht zu hoffen wagt, ist über diese Zeiten verbreitet. Auch der Skepticismus, in welchem Baur den Bruch erst geschehen läßt, anstatt zu sagen, er habe ihn nur ohne Hoffnung auf Versöhnung und ohne Ahndung des Bedürfnisses einer solchen ausgesprochen, ist ein Zeugniß dieser Zeiten. Baur durfte ihm als einem solchen seine Bedeutung sichern, aber er mußte deßwegen nicht in die Irrthümer verfallen, welche er über ihn ausspricht. Diese sind hauptsächlich doppelter Art. Auf der einen Seite beruhen sie darauf, daß Baur den Bruch zwischen Denken und Object des Denkens, d. h. zwischen dem Menschen und der Welt, welcher durch die ganze alte Philosophie hindurchging, erst im Skepticismus sich vollziehen läßt; auf der anderen Seite haben sie ihren Grund darin, daß er nur eine negative Vorbereitung auf das Christenthum in der heidnischen Philosophie anerkennen will, weil sie nur im Skepticismus liege.

Man wird hieraus ermessen können, wie wenig die Ansicht, welche Baur von der alten Philosophie hat, das Verhältniß derselben zum Christenthume zu bestimmen geeignet ist, und eben dadurch muß ihm auch ein bedeutendes Moment zur Schätzung des Christenthums in seinem Verhältnisse zur frühern Zeit entgehen. Der Bruch, von welchem wir reden, ist von Baur nicht ganz erschöpfend bezeichnet worden. Er kann im Allgemeinen als der Grund der Denkweise angesehen werden, welche

wir Dualismus nennen. Dualismus aber im weitesten Sinne des Wortes geht durch die ganze alterthümliche Vorstellungsweise hindurch; selbst im Judenthume findet er sich, nur nicht in theoretischer, sondern in praktischer Richtung ausgebildet; denn der Particularismus, von welchem schon oben die Rede war, setzt praktischen Dualismus voraus; bei den Juden ist der Gegensatz zwischen dem Volke Gottes und den Heiden der Ausdruck dieses Dualismus. Wenn nun in der parsischen Religion die Spitze des Dualismus zu sehen ist, so muß man dagegen anerkennen, daß der Polytheismus der Griechen schon eine mildere Form desselben darstellt, weil die Spannung des Gegensatzes sich schwächt, so wie er über mehrere Glieder vertheilt wird. Auf eine solche Milderung, ja auf Ueberwindung desselben ging auch die griechische Wissenschaft aus. Denn der Wissenschaft ist ja überhaupt das Dringen auf Einheit natürlich, und so ist auch die griechische Philosophie sogleich auf Monotheismus gerichtet. Nur ist dabei ein dualistisches Ueberbleibsel, welches von der griechischen Philosophie nicht überwunden werden kann, obgleich sie in einem fortschreitenden Bestreben ist, es möglichst zu beseitigen. Dieß sehen wir besonders an den Lehren der Alten von der Materie. Wir müssen bei der Beurtheilung derselben davon ausgehen, daß der Gedanke, welcher dem materialistischen Dualismus der Griechen zum Grunde liegt, eine Beseitigung der Härten des ursprünglichen Dualismus anstrebt. Denn wenn dieser einen Kampf entgegengesetzter Principien setzt, so spricht er die volle Gewalt der Entzweiung aus; diese aber war schon gebrochen, als die künstlerische Seele der Griechen den Gegensatz unter den Principien so auffaßte, daß auf die eine Seite die künstlerisch bildende Kraft des Geistes, auf die andere Seite nur noch eine leidende Materie zu stehen kam. Hier haben wir eben das, was Baur fordert, daß der Geist als

das herrschende Princip sich erweisen soll, und wir sehen deutlich, daß die griechische Philosophie fortschreitend dahin strebte, dem Geiste mehr und mehr die Herrschaft zu gewinnen. Wenn auf dem Wege der ästhetischen Ansicht der Dinge, welcher die Griechen vorherrschend zugewendet waren, die endliche Versöhnung der Gegensätze hätte gewonnen werden können, so würden sie die Griechen wohl gewonnen haben. Denn immer höher steigert sich ihr Ideal eines künstlerisch bildenden Geistes, immer tiefer sinkt ihnen die Macht der Materie herab. Hierin haben Platon und Aristoteles das Wichtigste gethan, indem sie die Materie aller Qualität entkleideten, so daß sie ganz der bildenden Gewalt des Geistes unterworfen werden konnte. Sie drangen dabei bis zu dem Gedanken vor, daß die Materie nur das Nicht-Seyende sey; d. h. nur ein Princip blieb ihnen in Wahrheit übrig, das andere Princip, welches die Frühern und die gemeine Vorstellung vorausgesetzt hatten, verschwand ihnen unter den Händen, indem sie meinten, daß es nur die negative Seite an dem Werke Gottes, an dem Baue des Weltalls, in welchem er seinen künstlerischen Geist verkündet habe, bedeuten könne und dürfte. Die Spuren des Dualismus merkt man dieser Lehre freilich in ihrer Form noch an; vom Dualismus ist sie hergekommen, daher setzt sie scheinbar zwei Principien; wenn sie aber erklärt, das eine sey nur das Nicht-Seyende, die Beraubung an den weltlichen Dingen, so könnte man wohl glauben, der Inhalt der Lehre habe diese Form überwältigt und die dualistischen Reste zu einer bloßen Sache der Darstellung gemacht. Aber so ist es doch nicht völlig. Wenn die Meinung herrscht, die Werke Gottes müßten eine Beraubung in ihrer materiellen Natur an sich tragen, als Werke der Kunst müßten sie doch unter dem Künstler bleiben, sie ständen daher unter einer beschränkenden Nothwendigkeit, welche ihre Voll-

kommenheit nicht zuließe, so wird man hierin noch eine Nachwirkung des Dualismus erkennen müssen, wie selten man auch diese Erscheinungen in ihrem rechten Lichte erblickt haben mag. Beim Platon sind die Gedanken in dieser Richtung noch so mächtig, daß er, ihnen nachgehend, unter den weltlichen Dingen die niederen Grade des materiellen Daseyns für unwürdig erklärt, unmittelbar aus der Hand des göttlichen Künstlers hervorzugehen, und daher ihren Ursprung auf die gewordenen Götter, die Seelen der Gestirne, zurückzuführen für nöthig hält. In ähnlicher Weise drückt sich dieser dualistische Gedanke beim Aristoteles aus, wenn er die unregelmäßige Bewegung unter dem Monde nicht unmittelbar vom Beweger des Himmels, sondern von den allmählich zum Unvollkommneren herabsteigenden Himmelssphären ableitet. Was nun noch die Stoiker betrifft, so kann man es ihnen nachrühmen, daß sie die dualistische Form der Lehre überwanden und, ohne die Fortschritte der sokratischen Schule aufzugeben, doch zu der monotheistischen Lehrweise zurückkehrten, welche schon beim Beginne der griechischen Philosophie aus dem Polytheismus heraus sich zu bilden gesucht hatte. Doch gewannen sie den Sieg über die dualistische Form nur dadurch, daß sie die Materie in Gott selbst verlegten und sie als den Lebenskeim in seinem künstlerischen Geiste betrachteten, welcher ihn aus sich selbst neue und neue Welten zu bilden antriebe. Daß diese Lehre nun dennoch ein dualistisches Ueberbleibsel in sich bewahrte, kann um so weniger verkannt werden, je gewöhnlicher sie bei Alten und bei Neueren für baaren Dualismus gehalten worden ist. Daher entsprach auch die Form ihrer Lehre nicht ihrem Inhalte, und man mag hierin einen der Gründe finden, weßwegen sie dem Skepticismus, welcher sich neben ihr in verschiedenen Formen ausbildete, eine reiche Nahrung gab. Als diese verneinende Seite an den positiven Lehren der alten

Philosophie bezeichnend, haben wir ihn anzuerkennen; den Bruch aber zwischen Menschen und Welt, welcher in der alten Zeit herrscht, faßt er nur oberflächlich, fast nur von theoretischer Seite, und ist weit entfernt von der Ahndung, daß eine Ueberwindung desselben durch das Streben der Vernunft nach ihrer Vollendung uns geboten seyn könnte.

II. Entwickelungsgang der christlichen Philosophie.

Da wir, Baur und ich, Philosophie der Alten und Christenthum in ihrem Verhältnisse zu einander sehr verschieden beurtheilen, so ist es nicht zu verwundern, daß unsere Ansichten über den Verlauf der christlichen Philosophie sehr von einander abweichen. Um nicht zu weitläufig zu werden, kann ich nur einige Hauptpunkte hervorheben.

Drei Hauptperioden habe ich unterschieden. Die erste, welche Patristik und Scholastik umfaßt, hat eine vorherrschend theologische; die andere von der Wiederherstellung der Wissenschaften bis auf Kant eine vorherrschend weltliche Richtung; von der dritten, welche in unserer neuesten deutschen Philosophie ihren Sitz hat, meine ich annehmen zu dürfen, daß sie darauf ausgeht, die einseitigen Richtungen der beiden ersten Perioden auszugleichen.

Davon bin ich nun freilich weit entfernt, meine Ansicht über die dritte Periode als eine unumstößliche behaupten zu wollen. Ich habe es nicht verschwiegen, daß mir jedes allgemeine Urtheil über eine Zeit, in deren Neigungen und Abneigungen wir noch verflochten sind, unsicher und parteiisch erscheine. Aber ich weiß nicht, wie ich verschuldet haben möge, daß Baur mir vorwirft, nach meiner Ansicht folge nur Einseitigkeit auf Einseitigkeit, weil es nun einmal so sey, daß die eine Zeit dem Ue-

berschwenglichen der Theologie sich zuwende, die andere lieber mit Physik und Ethik sich beschäftige und an das Weltliche halte, und wenn es auch endlich zu einer Ausgleichung der Einseitigkeiten komme, man doch nicht einsehe, wie dieß anders geschehen könne, als so, daß jetzt zwei Einseitigkeiten neben einander wären und durch ihren Gegensatz sich gegenseitig beschränkten (S. 72.). Wo habe ich dergleichen von der dritten Periode behauptet? In meinen kurzen Aussagen über sie liegt vielmehr das Gegentheil. Aber Baur hat sie entweder nicht verstehen wollen oder nicht verstehen können. Sogar von der zweiten Periode habe ich im Allgemeinen zugestanden, daß sie weniger einseitig die weltliche Richtung in den Wissenschaften vertrete, als die erste die theologische; also muß ich wohl eine allmähliche Ausgleichung der einseitigen Richtungen annehmen. Daß sie nicht eklektisch sey, sondern unter einem Principe sich vollziehe, hätte ich das hinzusetzen sollen?

Sehr erbaulich führt mir nun Baur zu Gewissen, ein Geschichtschreiber sollte nicht tadeln und also auch die Einseitigkeiten nicht rügen, die ja freilich überall vorhanden seyn möchten (S. 71.). Noch dankbarer aber würde ich ihm für diese Zurechtweisung seyn, wenn er mir zugleich durch sein Beispiel gezeigt hätte, wie man Einseitigkeiten, ohne sie zu tadeln, als das bezeichnen könnte, was sie sind. Aber wenn ich sehe, wie er in seinen Abhandlungen, welche doch neben ihrer kritischen auch eine historische Absicht haben, sich nicht enthalten kann, über patristische und scholastische Philosophie recht derb tadelnd sich auszulassen, wie er ihnen Unfreiheit, geistlosen Formalismus, die unfruchtbare Arbeit der Penelope, Geistlosigkeit vorwirft, eine dürre Sandwüste in ihnen findet, wie er behauptet, man müsse noch immer dieselbe Meinung von der scholastischen Philosophie gegenwärtig haben, welche man von ihr faßte, als man in Polemik über sie hinwegkam (S. 183.), so muß ich wohl

bemerken, daß ihm tadeln leichter wird, als besser machen. Wir wollen uns über unsere Schwächen mit einander gemeinsam trösten und auf einen Dritten hoffen, welchem es besser gelingt, als uns beiden, auf die parteilose Höhe des Geschichtschreibers sich emporzuschwingen. Oder sollte es nicht mit dieser Höhe eine eigene Bewandtniß haben? Wie es doch so seltsam ist mit den Gemeinplätzen, welche alle Welt im Munde führt und die Wenigsten recht verstehen. Der Geschichtschreiber soll sein Urtheil nicht einmischen; aus den Thatsachen soll es hervorgehen, von selbst soll es die Ergebnisse an das Licht bringen. Dieß ist seine Kunst, hinter den Gegenständen, welche er darstellt, sich selbst verschwinden zu lassen. Er hat sie zu üben, damit er nicht beständig den Zusammenhang seiner Geschichte unterbreche und von den alten Zeiten auf seine neue Person verweise. Aber wird sein Urtheil dadurch ausgeschlossen? Ohne ein solches würde er nicht im Stande seyn, Wichtiges hervorzuheben, minder Wichtiges zurücktreten zu lassen, Unwichtiges zu verschweigen. Nicht einmal die Thatsachen würde er als das bezeichnen können, was sie sind. Wenn er nun so überall bei seiner Geschichte sein Urtheil im Stillen hegen muß, sollte es da ein großes Verbrechen seyn, wenn er es auch einmal laut ausspricht? Ein Verbrechen vielleicht für seine Kunst, für seine Wissenschaft aber nicht. Und auch nicht immer für seine Kunst. Es gibt Wendepunkte in der Geschichte, welche uns unser Urtheil gleichsam abnöthigen, bei welchen es wie unnatürliche Theilnahmlosigkeit erscheinen würde, wenn es nicht hervorbräche. Nun will ich nicht behaupten, daß ich in allen Fällen, wo ich mein Urtheil eingemischt habe, es nach den Regeln der Kunst rechtfertigen könnte. Aber gerade da, wo Baur meinen tadelnden Urtheilen nachgegangen ist, glaube ich sie am leichtesten rechtfertigen zu können, in den Uebersichten nämlich, welche ich mei-

ner Geschichte vorangeschickt habe. Im Verlaufe der Geschichte werden sie freilich auch nicht fehlen; aber auch hierin dürfte wohl der Geschichte der Wissenschaften ein anderes Maß zu gestatten seyn, als manchen anderen Arten der Geschichte; doch habe ich im Gange der Erzählung selbst dahin gestrebt, meistens, wo es ohne zu große Weitläufigkeit geschehen konnte, das Urtheil aus den Thatsachen selbst hervorgehen zu lassen. Dagegen mit den Uebersichten über den allgemeinen Verlauf der Geschichte ist es ein Anderes. In ihnen darf man nicht unterlassen, aus den Hauptzügen im Gange der Entwickelung Stärken und Schwächen im Charakter der Zeiten hervorzuheben und so Lob und Tadel zu geben; denn nur auf diese Weise kann man zeigen, wo und worin die Wendepunkte der Geschichte liegen. Die Nothwendigkeit hiervon fühlt ein Jeder, welcher mit allgemeinem Blicke die Geschichte der Menschheit zu umspannen sucht; gegen sie werden die Gemeinplätze, welche Baur gegen das Urtheil des Geschichtschreibers aufruft, schwerlich irgend eine Kraft beweisen können.

Sonderbar, ich muß Baur's Methode gegen Baur selbst vertheidigen. Denn so wie er fordert, daß die Geschichte der Philosophie nur auf das Allgemeine gerichtet seyn sollte, hat er es eben auf eine Geschichte der Philosophie nur in großen Uebersichten, gleichsam im Lapidarstyle abgesehen. Dergleichen wird sich aber nur durch ein stark hervortretendes Urtheil des Geschichtschreibers ausführen lassen, welches wie mit einem Federstriche der Censur alle minder bedeutenden Lehrweisen beseitigt und nur dem Allerwichtigsten eine Stelle in der Geschichte verstattet. Liegt darin kein Tadel? Sollte Baur nicht wissen, was die Construction der Geschichte bedeutet, nämlich eine Beurtheilung derselben vom Standpunkte des Geschichtschreibers, und daß die negative Seite, welche Hegel und Baur für den Fortschritt in der

Philosophie fordern, einen Tadel in sich schließt? Es ist, als hätte Baur meine eigenen Grundsätze, welche bei der Charakterisirung der beiden ersten Perioden in der Geschichte der christlichen Philosophie zur Anwendung gekommen sind, ausdrücken wollen, wenn er (S. 114.) sagt, es sey der natürliche Gang des denkenden Bewußtseyns, daß es von der einen Seite auf die andere getrieben werde, sobald es einmal angefangen hätte, seiner Einseitigkeit inne zu werden.

Es wird sich Baur hierbei wieder über die Widersprüche in meinen Behauptungen wundern. Gegen die Construction in der Geschichte habe ich manches Wort verloren und nun billige ich sie doch. Ich denke aber, das Eine thun und das Andere nicht lassen. Die Vergangenheit können wir nur aus unserem gegenwärtigen Standpunkte begreifen, und das will die Construction der Geschichte; aber die Gegenwart können wir auch nur aus der Vergangenheit begreifen, und dazu gehört mehr als Construction der Geschichte.

Daß aber meine Eintheilung der Geschichte der christlichen Philosophie aus dem Standpunkte, welchen meinem Urtheile nach gegenwärtig die Philosophie einnimmt, hervorgegangen ist, habe ich auch nicht verschwiegen. Nur verwechsle ich diesen Standpunkt nicht mit der Lehre einer der Schulen, welche sich so eben die Herrschaft streitig machen. Um so verdächtiger wird mein Urtheil den Anhängern dieser Schulen seyn und besonders solchen, welche nach Baur's Urtheil meine Kenntniß der neuesten Philosophie abschätzen.

Ich muß etwas weiter ausholen, um die Verschiedenheit seiner und meiner Meinungen über diesen Punkt in das rechte Licht zu setzen.

Selbst denen, welche nicht eben sehr scharfsichtig unsere Zeit zu mustern pflegen, hat es nicht entgehen können, wie allmählich die religiösen Beweggründe mit wach-

sender Macht um sich gegriffen haben. Nur über den Anfang dieser Bewegungen kann Verschiedenheit der Meinungen herrschen. Einige sind geneigt gewesen, ihren Grund in der Zuchtruthe der französischen Revolution oder, wenn von uns Deutschen besonders die Rede ist, in dem Aufschwunge unseres volksthümlichen Lebens nach unsern großen Niederlagen zu suchen; noch Andere, welchen alles Heil aus der Speculation zu kommen scheint, haben gemeint, erst die neuere Philosophie, welche sie auf Hegel oder Schelling zurückführen, hätte diese Wirkung hervorgebracht. Ihnen gehört allem Anscheine nach Baur an. Mir dagegen, wenn ich mich auf unsere deutschen Zustände beschränke, scheint es, als müßte man die religiösen Bewegungen etwas weiter zurück verfolgen. Wenn ich mir den Verlauf unserer Litteratur vergegenwärtige, so finde ich neben dem ästhetischen Interesse, welches ihn leitete, auch ein religiöses sehr lebhaft vertreten. Um nur an einige Männer, die es zu erkennen gaben, und zwar in sehr verschiedener Art, hier zu erinnern, nenne ich Lessing, Hamann, Herder, F. H. Jacobi. Sollte unsere Philosophie, die nur ein Theil unserer Litteratur ist, nicht auch hieran ihren Antheil gehabt haben? Ich glaube zu bemerken, daß es in einem höhern Grade der Fall gewesen ist, als man auf den ersten Anblick vermuthen möchte. In dieser Meinung habe ich geltend zu machen gesucht, daß von den Zeiten Kant's an und vorzüglich durch sein Bemühen die Philosophie wieder eine mehr theologische Richtung genommen habe, indem Kant das Verdienst in Anspruch nehmen dürfe, den Blick über das Gebiet der Erfahrung und Erscheinung hinausgetragen und auf das Transcendentale gerichtet zu haben.

Gegen diese meine Ansicht kann nun Baur seinen Unwillen nicht laut genug zu erkennen geben. „Man traut,“ sagt er (S. 70.), „seinen Augen kaum, wenn man

einen Lehrer und Geschichtschreiber der Philosophie über die kantische Philosophie solche Behauptungen aufstellen sieht, an deren Stelle das gerade Gegentheil zu setzen ist. Der Urheber der kritischen Philosophie soll den Blick über die Erfahrung hinaus erhoben haben, er, der alles Wissen der theoretischen Vernunft auf die Erfahrung beschränkt wissen wollte, derselbe soll der Forschung wieder eine theologische Richtung gegeben haben, er, der alle Religion und Theologie in Moral umsetzte, das Daseyn Gottes zu einem bloßen Postulate der praktischen Vernunft machte, dessen natürliche Consequenz der fichte'sche Atheismus war?"

Baur fügt diesen Worten noch die Bemerkung bei, daß ich wohl mit gutem Grunde es ablehnte, meine Geschichte der Philosophie bis auf die neuesten Zeiten fortzusetzen. Wenn nun auch dieser Zusatz nur eine ungenaue Erklärung meiner Aeußerungen über diesen Punkt enthält, so bestärkt er und was ihm vorhergeht mich doch nur in meiner Meinung, daß eine beurtheilende Geschichte der philosophischen Bewegungen, in welchen wir noch kämpfen, ein Unternehmen mehr der Noth als einer freudigen Besonnenheit und im besten Falle mehr der Polemik als der wissenschaftlichen Kritik angehört. Denn es ist eben der Eifer des Streites, welcher meiner Meinung nach es unmöglich macht, eine reine Geschichte dieser Bewegungen zu geben, weil wir weder Freund noch Feind unparteiisch zu beurtheilen vermögen, und Parteischriften geben keine Geschichte. Kaum aber hätte ich mir gedacht, daß die Feindschaften, welche ja freilich oft und leidenschaftlich genug unsere deutschen Philosophen entzweit haben, noch gegenwärtig so starke Spuren eines gehässigen Urtheils zurückgelassen hätten, wie sie hier in Baur's Bemerkungen gegen Kant's und Fichte's Philosophie vorliegen. Kaum kann man sagen, daß es hier nur um die Beurtheilung philosophischer Gedanken sich handle, vielmehr die Thatsachen selbst werden entstellt.

Mit welcher Stirn wagt man wohl heute noch uns das Mährchen vom fichte'schen Atheismus aufzuwärmen? Vor nun fast einem halben Jahrhunderte mochte es wohl aufgeregten Theologen, welche den Zusammenhang der fichte'schen Lehre nicht durchdrungen hatten, nöthig scheinen, das Anathem über den jenaischen Neuerer zu rufen; aber sollte es jetzt noch verzeihlich scheinen, dergleichen Unwahrheiten nachzusprechen, nachdem der Sinn der Wissenschaftslehre längst kein Geheimniß mehr ist? Freilich hat Fichte Gott die moralische Weltordnung genannt; aber sein Versuch, das Publicum zum Verständnisse zu zwingen, muß wohl an so hartnäckigen Gegnern, wie Baur ist, gescheitert seyn, wenn sie seine deutliche Unterscheidung zwischen ordo ordinatus und ordo ordinans nicht haben begreifen können.

Wir können uns darüber nicht mehr wundern, wenn wir das noch viel größere Wunder sich begeben sehen, daß auch die kantische Lehre in dieselbe Verdammniß des Atheismus verwickelt wird, weil sie consequenterweise auf die fichte'sche Lehre führe. Dieß alles möchte wohl ein besonnener Forscher, welcher die wesentlichen Unterschiede beider Systeme bedenkt, nur mit Erstaunen darüber hören, wie weit die Lehre von der nothwendigen Evolution der philosophischen Systeme aus einander verblenden könne.

Die Verwunderung über den kantischen Atheismus wird nur dadurch etwas gemildert, daß Baur doch wenigstens die Gründe einigermaßen durchsehen läßt, warum ihm die Lehre Kant's über Gott wie Atheismus erscheinen will. Ist es nicht ein Frevel, daß Kant der theoretischen Vernunft so wenig, der praktischen Vernunft so viel vertraute? Einem solchen Menschen, „der alles Wissen der theoretischen Vernunft auf die Erfahrung beschränkt wissen wollte," darf man nicht zugestehen, „den Blick über die Erfahrung hinaus erhoben zu haben;"

„er, der alle Religion und Theologie in Moral umsetzte, das Daseyn Gottes zu einem bloßen Postulat der praktischen Vernunft machte," darf nicht „der Forschung wieder eine theologische Richtung gegeben haben."

Aber sind denn alle diese Folgerungen Baur's nur einigermaßen haltbar? Man braucht nicht eben ein Verehrer des Postulats der praktischen Vernunft zu seyn, um in demselben doch einen Haltpunkt zu entdecken, welcher Kant's Lehre gegen alle die angeführten Vorwürfe Baur's sichert. Freilich ist es ein schiefer Ausdruck Kant's, der praktischen Vernunft Erkenntnisse verdanken zu wollen, welche doch nur durch die theoretische Vernunft in ihrer Untersuchung der praktischen gewonnen werden können; aber auf solche Mängel in der Darstellung der Gedanken dürfen wir nicht zu großes Gewicht legen, am wenigsten Baur, dessen schiefe Auslegungen noch bei Weitem die unbeholfenen Wendungen des königsberger Weisen überbieten. Wenn Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft den skeptischen Standpunkt so lange als möglich festzuhalten sich entschlossen zeigte, wenn er daher von den Formen unserer sinnlichen Anschauung und unseres Denkens annahm, daß sie, wenn auch keineswegs aus der Erfahrung stammend und selbst zu transcendentalen Ideen der Vernunft führend, doch als Mittel zu den Zwecken unserer Erfahrung angesehen werden könnten, so wird ihm dieß ausgelegt, als hätte er alles Wissen der theoretischen Vernunft auf die Erfahrung beschränken wollen. Als wenn nicht seine Kritik vielmehr darauf ausgegangen wäre, zu zeigen, daß die Erfahrung ihre Voraussetzungen a priori hätte und daß man, um die Erfahrung beurtheilen zu können, ihre Bedingungen kennen müsse. Da mußte er denn wohl seinen Blick über die Erfahrung hinaus werfen; sein Versuch, sie zu beurtheilen, mußte auf die Einsicht in ihre Gründe sich stützen. Aber er fragte freilich auch zugleich, ob diesen

Gründen noch eine andere Bedeutung beiwohne außer eben nur der Erfahrung zu dienen und zweifelnd und wieder zweifelnd ließ er es zuletzt unentschieden, was die theoretische Vernunft betrifft, ob die auf denselben Gründen beruhenden Ideen der Vernunft, zu welchen auch die Idee Gottes gehört, dazu bestimmt wären, uns auf ein Seyn zu verweisen, welches außerhalb dem Gebiete unserer Erfahrung liegt. Heißt nun eine solche skeptische Vorsicht Atheismus? Oder weil sie zuweilen mit Atheismus verbunden gewesen ist, darf man darum annehmen, daß sie nothwendig zum Atheismus führen müsse? Solche Folgerungen in Bezug auf die kantische Lehre zu ziehen, möchte man noch für erlaubt halten, wenn nicht Kant laut genug seine Freude darüber geäußert hätte, daß die Gründe der Erfahrung uns gestatteten, ja aufforderten, außer der sinnlichen eine übersinnliche Welt anzunehmen, in Uebereinstimmung mit den Forderungen, welche die praktische Vernunft als vernünftig anzuerkennen uns nöthige. An diese Forderungen schließt nun Kant allerdings die allgemeinsten Grundsätze an, welche unsere Religion billigt, auch die sogenannte Lehre vom Daseyn Gottes. Aber heißt dieß alle Religion und Theologie in Moral umsetzen und das Daseyn Gottes zu einem bloßen Postulate der praktischen Vernunft machen? Die letzte Formel würde die Annahme zulassen, daß die praktische Forderung, es sey Gott zu denken, aus theoretischen Gründen zurückgewiesen werden müßte, und dieß würde mit der Meinung Baur's übereinstimmen, daß die kantische Lehre consequenterweise auf Atheismus führe; mit der Lehre Kant's jedoch steht dieß nicht in Einklang. Noch weniger ist es die Meinung Kant's, daß alle Religion und Theologie nur auf Moral hinauslaufe, vielmehr hat Kant selbst sich deutlich genug darüber ausgedrückt, daß Religion und Theologie nicht in Sittenlehre, auch nicht

im sittlichen Leben beruhe, sondern in der Erkenntniß, daß die Gebote der Sittenlehre Gesetze Gottes sind. Ich sollte meinen, der Unterschied wäre handgreiflich.

Frage ich mich nun, warum Baur in den Lehren Kant's und Fichte's die theologische Richtung so gar nicht anerkennen will, so finde ich keine andere Antwort, als weil er keine andere Theologie zugeben möchte als die speculative und weil er, das Speculative im Gegensatze gegen das Praktische fassend, auch eine jede Theologie verachtet, welche von praktischen oder moralischen Ueberzeugungen ausgeht. Was nicht speculative Theologie ist, sondern aus praktischen Beweggründen seine Ueberzeugungen von Gott schöpft, darin will er nur Atheismus erblicken. Von diesem Gesichtspunkte aus konnten ihm denn freilich Kant's und Fichte's Lehren über Gott nur als Verleugnungen der wahren Theologie erscheinen. Denn sie bezeichnen beide den Standpunkt einer Zeit, welche, von dem eingewurzelten Zweifel gegen die Theologie zurückkehrend, die stärksten Ueberzeugungen des Menschen, seine sittlichen Ueberzeugungen, sein Gewissen, gegen diesen Zweifel aufrufen zu müssen glaubte. Schon an anderen Stellen habe ich aufmerksam gemacht auf die Aehnlichkeit dieses Uebergangs in der Philosophie der neuern Zeit mit der Epoche in der alten Philosophie, wo Sokrates gegen die Zweifel der Sophisten auf das sittliche Bewußtseyn der Menschen sich zu berufen für nöthig hielt. Aber wie es dem Sokrates gegangen ist, so müssen auch Kant und Fichte es jetzt erfahren. Man hat jenen beschuldigt, auf demselben Standpunkte mit den Sophisten zu stehen; diese müssen es sich gefallen lassen, mit den französischen Atheisten in eine Classe geworfen zu werden.

Von diesem Punkte aus dürfte sich Licht verbreiten über die Verschiedenheiten der Meinung, welche Baur's und mein Urtheil über die Geschichte der Philosophie

trennen. Seiner Meinung nach ist die Geschichte wesentlich eine Entwickelung der speculativen Idee, d. h. der theoretischen Vernunft. Dagegen kann ich nicht leugnen, daß ich die Entwickelung der Philosophie nur als einen Zweig der Geschichte der Vernunft überhaupt betrachte, welcher, weit davon entfernt, die übrigen Bestrebungen der Menschen zu beherrschen, vielmehr nur in der Wechselwirkung mit ihnen begriffen werden kann. Die Geschichte der Menschheit ist mir ein sittlicher Vorgang, der unter Naturbedingungen sich vollzieht und daher auch jede Richtung der vernünftigen Thätigkeit in gleicher Weise in Anspruch nimmt; in diesem Vorgange kann ich die Philosophie, ja die Wissenschaft überhaupt nur als einen Theil der sittlichen Güter betrachten, welche wir gewinnen sollen.

Diese Grundverschiedenheit unserer Ansichten macht sich natürlich auch in unserer Beurtheilung der neuern Philosophie vor Kant bemerklich. Baur tadelt mich, daß ich zur Charakterisirung meiner zweiten Periode hauptsächlich auf ihre Ausgänge, auf den sensualistischen Atheismus des vorigen Jahrhunderts bei Engländern und Franzosen verwiesen habe. Doch meine ich darin nur den Grundsatz befolgt zu haben, daß man nicht allein einzelne Menschen, sondern auch ganze Zeiträume an ihren Früchten erkennen könne. Wir wollen aber sehen, ob Baur aus der Mitte dieser Periode etwas beizubringen im Stande ist, was gegen die antitheologische Richtung ihrer Philosophie, welche ich behaupte, entschiedenes Zeugniß ablegte. Sehr kurz und seines Sieges durch den bloßen Schreck der Namen gewiß, führt er (S. 68 f.) den Cartesius, den Spinoza und besonders unsern Leibniz an, dessen angelegentliches Bestreben gewesen sey, Glauben und Wissen mit einander zu vermitteln. Sollten diese großen Namen uns nicht schrecken? Im Ge-

gentheile, sie fordern uns zu einem freimüthigen Urtheil auf.

Daß die Theologie des Cartesius äußerst dürftig war, bedarf kaum eines Beweises. Das Interesse seiner Forschung führte ihn nicht nach dieser Seite zu. Wenn er auch glaubte, von Gott anfangen zu müssen, um seine vagen Zweifel gegen die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen zu widerlegen, wenn er dabei auch den Gedanken äußerte, daß die vollkommenste Erkenntniß Alles von Gott als der ersten Ursache ableiten sollte, so springt er doch alsbald von diesem Wege ab, indem er erinnert, daß wir endlich sind und daher das Unendliche nicht zu erkennen vermögen, vielmehr der Offenbarung in allem, was unsern Verstand übersteigt, glauben und unser Nachdenken zurückhalten sollen von der vergeblichen Erforschung des Unendlichen (de princ. phil. I, 24 sqq.). Wer erkennt hierin nicht den wissenschaftlichen Indifferentismus gegen das Theologische? Viele andere einzelne Sätze des Cartesius beweisen ihn. Dann und wann führen ihn Lehren Anderer oder sein eigenes Nachdenken auf theologische Sätze zurück, z. B. auf den berühmten Satz, daß Gott die einzige Substanz im eigentlichen Sinne sey, aber sie blieben unfruchtbar, weil er sie nicht verfolgen mag. Außer der Lehre von der höchsten Vollkommenheit Gottes, welche zum ontologischen Beweise dient, und von seiner Wahrhaftigkeit, welche zur Bestreitung des Zweifels gebraucht wird, finde ich, daß er mit Vorliebe nur bei einem Punkte verweilt, bei der Lehre nämlich, daß Gott sogleich bei Schöpfung der Welt in sie die ganze Quantität der Bewegung gelegt habe und dieselbe durch alle Zeiten unveränderlich bewahre (de princ. phil. II, 36.). Diese Ausnahme bestätigt die Regel. Denn dieser durchaus willkürliche Satz, er wird von Cartesius nur deßwegen vertheidigt, weil er die Grundlage seiner durchaus mechanischen Naturerklärung bildet, welche das eigent-

liche Ziel seiner Philosophie, ja das wahre Interesse aller seiner wissenschaftlichen Bestrebungen ausmacht. Hierin steht Cartesius mit seinem Zeitgenossen Hobbes, welchen Baur schwerlich als Zeugen der theologischen Richtung in der Philosophie dieser Zeit wird aufführen wollen, auf ganz gleichem Boden, nur daß er, weniger folgerichtig als dieser, zwar die Thiere, aber nicht die Menschen für Maschinen erklärt. Eben diese mechanische Richtung seiner Naturlehre macht ihn zum würdigen Vorgänger der Männer, welche den Menschen nicht allein mit den Pflanzen, sondern auch mit Maschinen und Uhrwerken verglichen; sie bildet die Grundlage des neuen Atheismus von seiner dogmatischen Seite, indem sie eine einseitige Naturlehre verbreitete, welche, wie auch Cartesius that, von der Erforschung der Endursachen sich abwendete und dadurch die Physik so viel als möglich außer Zusammenhang mit der Ethik setzte. Wenn ich hierin ein Zeichen ihrer antitheologischen Richtung sehe, so wird mir Baur wahrscheinlich nicht beistimmen, weil er in ähnlicher Weise geneigt ist, das Theologische so viel als möglich von der Moral abzusondern.

Was ferner Spinoza betrifft, so ist er freilich ein Kreuz nicht allein der Philosophen gewesen, sondern noch gegenwärtig der Geschichtschreiber. Wie sein Leben nur in karger Mittheilung verlief, so steht auch seine Philosophie einsam da, ohne ihres Gleichen in ihrer Zeit, fast unverstanden und nur durch sparsame Fäden mit den Richtungen seiner Zeitgenossen zusammenhängend. Wer sie nur flüchtig eingesehen hat, dürfte vielleicht geneigt seyn, sie eher einer Uebertreibung als eines Mangels der theologischen Richtung zu beschuldigen. Denn in der Liebe Gottes findet sie alle Tugend und alle Seligkeit, in der Erkenntniß Gottes alle wahre und adäquate Erkenntniß. Eben die Sätze zieht sie hervor, welche Cartesius als unfruchtbar bei Seite geschoben hatte, daß

Gott die einzige Substanz und die einzige Ursache sey und der Mensch Alles in Gott erkennen solle und könne. Dennoch wer eine fruchtbare, für das Leben heilsame Theologie sucht, wird von seinem Pantheismus sich abgestoßen finden und wohl nicht weniger von fast allen den Fäden, durch welche derselbe mit der Philosophie seiner Zeit zusammenhängt. Wenn man da belehrt werden soll, daß Alles in Ausdehnung und Denken besteht, daß die Ausdehnung nur in einer Reihe von mechanischen Bewegungen verläuft, die nothwendig die eine die andere verursachen; wenn mit diesem mechanischen Zusammenhange der Körperwelt der Zusammenhang der geistigen Bewegungen in Vergleich gestellt wird, um zu zeigen, daß die Freiheit unseres Willens nichts sey; wenn Spinoza die Endursachen verwirft, die allgemeinen Begriffe für verworrene Einbildungen erklärt und die Tugenden sittlicher Gemeinschaft, welche Staat und Kirche verbinden, nur auf Interessen der Selbstliebe zurückzuführen weiß: so kann man nicht anders als urtheilen, daß seine Philosophie den wesentlichen Bedingungen der wahren Theologie nicht entspreche. Sein tieferes Gemüth weiß sich aus diesem Irrsale seiner Lehre nur dadurch zu retten, daß es die Welt aufgibt und in Entsagung auf alles Handeln nur in leidenschaftsloser Erkenntniß Gottes seine Tugend sucht. Es ist wohl möglich, daß Baur in dieser Lehre, welche allem Praktischen abgeneigt ist, um der Speculation unbedingt sich zu ergeben, einen mächtigen Fortschritt der Theologie sieht; ich dagegen kann ihn darin nicht erblicken, auch abgesehen von der Feindschaft des Spinoza gegen alle positive Religion, in welcher er ein Vorläufer der Freidenker war und den Ruf eines Atheisten sich zuzog.

In diesem wie in andern Punkten war nun freilich Leibniz fast das volle Widerspiel des Spinoza. Aber eben dieß kann darauf aufmerksam machen, daß es für die Beurtheilung der Philosophie des siebzehnten und

der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts fast gar nicht auf das theologische Bekenntniß der Philosophen ankam. Ihre Philosophie und ihre Religion waren zwei Dinge, welche mit einander wenig zu thun hatten, weil ihre Philosophie nicht theologisch und ihre Theologie nicht philosophisch war. Man könnte dieß jedoch von Leibniz bezweifeln, weil er gelegentlich auch mit theologischen Händeln, wenn auch nur in Versuchen, Frieden zu stiften, sich abgab und dabei auch philosophische Gründe nicht verschmähte, wenn man die weitschichtige Thätigkeit dieses Mannes nicht in Anschlag zu bringen wüßte, welche ihm mit gar mancherlei Dingen zu schaffen machte, ohne daß dabei mehr als die Formeln, auch das Herz seiner Philosophie im Spiele gewesen wäre. Weiß man den Grundgedanken seiner Lehre von mancherlei Anhängseln, welche er ihm im Spiele seines beständig beschäftigten Geistes gegeben hat, zu unterscheiden, kennt man den Grad einer nur skizzenhaften Ausführung, welche er ihm zu Theil werden ließ, so wird man der Behauptung Baur's gegenüber, welcher diesen Philosophen zu einem Hauptthelden der neueren Theologie machen möchte, nur erstaunen können, wie wenig seine Philosophie das theologische Gebiet berührt, wie flüchtig, unzusammenhängend, geistreich freilich, aber auch wissenschaftlich roh seine Aeußerungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt sind. Wird man etwa daraus große Weisheit schöpfen können, daß er Gott den Architekten des Reiches der Natur und den Monarchen des Reiches der Gnade nennt, oder daß er will, wir sollen ihn als die Monade der Monaden denken, d. h. die einfache Substanz, welche dennoch eine Vielheit einfacher Substanzen in sich umfaßt? Oder daß er den Gedanken Gottes herbeiruft, um die Uebereinstimmung zwischen den einzelnen Monaden, welche in ihm präſtabilirt seyn soll,

erklären zu können? Oder daß er, wie Thomas von Aquino, ihn wählen läßt unter den vielen möglichen Welten, damit die beste Welt geschaffen werde, welche zwar nur unvollkommene Dinge, aber doch auch nur die möglichst kleinste Summe des Unheils in sich enthalten soll? Oder sollen wir es für mehr als flüchtig hingeworfene Bilder halten, wenn er sagt, die Geschöpfe wären Fulgurationen Gottes, und indem Gott rechne, werde die Welt? Unstreitig, wenn man in das Verständniß der leibnizischen Lehre eindringen will, hat man nicht von dieser Seite unzusammenhängender Einfälle und nur für eine vorläufige Verständigung berechneter Aeußerungen auszugehen, sondern muß mit seiner Lehre von den einfachen Substanzen und von ihrem Zusammenhange untereinander beginnen. In ihr suchte er selbst den Kern seiner Philosophie. Was finden wir nun hier als das Charakteristische seiner Lehre? Sie geht wesentlich darauf aus, die Verworrenheit der sinnlichen Erscheinungen aufzulösen durch Zurückführung auf das Einfache, und hofft, in dieser Weise Alles in verständliche Begriffe aufzulösen. Dadurch verschwindet ihm die körperliche Materie, Alles wird auf die Analogie der Seele und ihrer inneren Entwickelung zurückgebracht, Alles soll sich aus den angebornen und in der Seele sich entwickelnden Begriffen des Verstandes erkennen lassen. Diese angebornen Begriffe und apriorischen Erkenntnisse findet nun Leibniz mit seinen Zeitgenossen vornehmlich in der Mathematik. Wo man die Erscheinungen in die Begriffe von Figuren, Zahlen und Bewegungen auflösen kann, da ist ihrer Erklärung Genüge geschehen. Selten wird man bei Leibniz, dessen schillernder Geist freilich in gar bunten Farben spielt, eine Erörterung über die Erklärung der Erscheinungen finden, in welcher nicht diese Berufung auf die Mathematik eine Rolle spielte; in seiner Monadologie und seiner Erklärung der Verbindung

unter den Substanzen ist sie Mittelpunkt seiner Lehre. Alle Monaden entwickeln sich innerlich, in Bewegungen, welche für eine jede einzelne aus ihrer innern Natur hervorgehen; die eine Bewegung treibt die andere hervor, so wie in der Körperwelt die folgende eine mechanisch nothwendige Folge der frühern ist; der Wille ist nur die Tendenz von dem einen Bewußtseyn zum andern; das frühere Bewußtseyn erzeugt das spätere und ist der zureichende Grund desselben, so wie aus den Grundsätzen die Folgerungen nothwendig sich ergeben; es hängt hier Alles zusammen wie in den verwickelten Bewegungen einer Maschine, und nur hieraus läßt es sich erklären, daß die Substanzen, obgleich nur innerlich sich entwickelnd und in keiner Wechselwirkung unter einander, dennoch in einer beständigen Harmonie sind, wenn man voraussetzt, daß sie im ersten Momente ihres Daseyns in einer solchen Harmonie waren, denn die nothwendigen Folgen in den Bewegungen zweier oder mehrerer Maschinen müssen einander entsprechen, wenn die ersten Zustände derselben einander entsprochen haben. Wenn man diese Hauptpunkte der Lehre von den Monaden und der prästabilirten Harmonie vor Augen hat, so wird man nicht daran zweifeln können, daß Leibnitz derselben Betrachtungsweise angehört, welche die Lehre der neuern Philosophie bis Kant, so weit sie dogmatisch ist, im Ganzen beherrscht hat und welche wesentlich darauf ausgeht, durch eine von der Mathematik erborgte Erklärungsweise alle Erscheinungen nach mechanischen Gesetzen zu begreifen. Damit hängt es auch zusammen, daß die leibnizische wie die cartesianische Schule die Methode der Mathematik der Philosophie aufdringen wollte. Ob aber eine solche Mechanik der Natur und des Geistes der Theologie zusagen könne, diese Frage möge sich ein Jeder selbst beantworten. Wer in der Religion noch etwas Anderes als Theorie sucht, wird nicht leicht darüber in Zweifel seyn können.

Wenn ich nun dennoch nicht bezweifele, daß diese neuere Philosophie in der cartesianischen und leibnizischen und nicht minder in der locke'schen und condillac'schen Schule noch den Entwickelungen der Philosophie im Fortschreiten des christlichen Geistes angehört, so beruht dieß auf meiner Ueberzeugung, daß allerdings der Ausbildung der Lehrweise, wie sie bis dahin stattgefunden hatte, eine starke Erschütterung wie in skeptischer, so in dogmatischer Richtung nöthig war. Die Gründe hiervon liegen in der Geschichte der patristischen und der mittelalterlichen Philosophie, besonders auf der einen Seite in ihrer einseitigen theologischen Richtung, auf der andern Seite in der Beimischung dualistischer Lehrpunkte, welche ihr von der alten Philosophie überkommen waren. Wie jener die ganze neuere Philosophie entgegenarbeitete, ist einleuchtend genug; daß sie aber auch dieser sich entgegensetzte, geht daraus hervor, daß die mechanische Naturerklärung der neuern Philosophie, hierin wesentlich verschieden von ähnlichen Richtungen der alten Philosophie, Alles auf ein Princip der Bewegung zurückzubringen strebte. Wie abstract und todt dasselbe auch aufgefaßt werden mochte — man glaubte es zuletzt in der Gravitation zu finden —, ein Gegengewicht gegen den Dualismus gab es doch ab. Sogar daß es meistens nur in der Naturerklärung geltend gemacht wurde, mußte zur Schwächung, wenn auch nicht zur Ueberwindung des Dualismus dienen, weil dieser in dem ethischen Gegensatze zwischen Gutem und Bösem seinen stärksten Halt findet.

Da ich nach Weise der Construction der Geschichte von unsern Zeiten rückwärts auf die Vergangenheit geführt worden bin, so würde mir nur noch obliegen, über die patristische und mittelalterliche Philosophie das Nöthige zu sagen. Doch mag ich nicht die Einzelheiten von Baur's Kritik durchgehen, aus Furcht, zu weit geführt

zu werden. Das Meiste ist schon in meiner Geschichte dieser Theile der Philosophie, wie ich glaube, hinreichend erörtert; über die vorherrschend theologische Richtung in der patristischen und mittelalterlichen Philosophie ist auch schon hinreichend gesprochen worden; nur über die dualistischen Lehrpunkte, welche aus der alten in die spätere Philosophie eingedrungen waren, glaube ich noch etwas hinzusetzen zu müssen.

Auch Baur erkennt sie an. Doch muß ich befürchten, daß wir auch in solchen Punkten, wo wir gemeinschaftlich sie finden, nicht gleicher Meinung sind, weil wir eine verschiedene Ansicht vom Dualismus haben. Daher wird es unerläßlich, über dessen Begriff uns zu verständigen.

Die Verschiedenheit unserer Meinungen über diesen Punkt kommt bei Gelegenheit meiner Eintheilung der gnostischen Systeme zur Sprache. Ich habe sie nämlich in dualistische und idealistische eingetheilt. Baur sagt dagegen (S. 75.), Dualismus und Idealismus bildeten keinen Gegensatz. Das ist richtig; es kann auch einen idealistischen Dualismus, auch einen materialistischen Monismus geben. Aber mir kam es begreiflicher Weise nicht darauf an, alle Möglichkeiten in einer schulgerechten Classification zu erschöpfen, sondern nur die geschichtliche Wirklichkeit hatte ich vor Augen und da fand ich zwei Arten der Gnostiker, solche, welche dem Dualismus unbesorgt folgten, und solche, welche ihm zu entgehen suchten, indem sie den idealistischen Weg einschlugen. Genauer hätte ich nun wohl sagen können: monistisch-idealistische Gnostiker; aber das wäre eine Genauigkeit gewesen, welche Leser von gar zu geringem Verständnisse vorausgesetzt hätte. Vielleicht, wenn ich so gethan hätte, würde mich Bauer der Pedanterie beschuldigt haben.

Der Vorwurf aber, welchen mir Baur über diesen Punkt macht, trifft auch die Hauptsache gar nicht. Diese

beruht vielmehr darauf, daß ich von vorn herein erklärt habe, ich würde von Dualismus nur da reden, wo zwei entgegengesetzte Urwesen angenommen werden, Baur dagegen (S. 76.) meint, der Dualismus setze in der Materie ein von Gott unabhängiges, das Wesen Gottes beschränkendes Princip, die Beschränkung aber bleibe dieselbe, ob die Materie außer Gott oder in Gott sey; Gott sey gebunden an sie, durch sie beschränkt, und könne ihres Gegensatzes sich nicht erwehren, auch wenn die Materie nur als der unwiderstehliche Hang, sich zu materialisiren, in Gott gesetzt sey.

Diese Meinung hat ihren guten Schein; um aber zur Wahrheit zu werden, bedarf sie der Beschränkungen, nach welchen sie auch in Uebereinstimmung mit meiner Ausdrucksweise sich wird erklären können. Zuerst kommt es beim Dualismus nicht darauf an, daß eben die Materie als das Gott entgegengesetzte Princip angesehen wird, sondern es läßt sich auch ein idealistischer Dualismus denken, wie ich schon bemerkte und wie Baur selbst zuzugeben scheint, wenn er das zweite Princip für denkbar erklärt als einen unwiderstehlichen Hang Gottes, sich zu materialisiren, also doch wohl als einen geistigen Hang. Dieser Punkt ist nicht unbedeutend für Baur's Ansicht vom Dualismus. Alsdann, wie soll man das verstehen, daß Baur zuerst meint, der Dualismus verlange ein von Gott unabhängiges und ihn beschränkendes Princip, nachher aber doch Dualismus auch noch da finden will, wo dieses zweite Princip in Gott selbst als ein unwiderstehlicher Hang seines Geistes angenommen werde, also keineswegs unabhängig von Gott, auch nicht ihn beschränkend, sondern nur eine Entwickelung in ihm herbringend? Denn in solcher Weise werden wir ja wohl den Hang Gottes zu denken haben. Man wird hieran wohl bemerken, daß Baur selbst schwankt zwischen meiner und, ich glaube auch, der gewöhnlichen Ansicht vom

Dualismus und zwischen dem vagern Sprachgebrauche, in welchem die hegel'sche Schule das Wort Dualismus genommen hat. Auf jeden Fall wird man sagen müssen: es gibt einen strengern Dualismus, welcher zwei ursprünglich von einander gesonderte Principien annimmt, und einen weniger strengen, welcher von einem Principe zwar ausgeht, in ihm aber ein doppeltes Princip verbirgt und mischt. Wenn nun Jemand sagte, wie ich es gesagt habe, er wollte nur jenen strengern nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche Dualismus nennen, den andern aber nicht, sondern ihn als ein gemischtes System betrachten, würde der deßwegen Tadel verdienen?

Wenigstens daß er sich offen über seinen Gebrauch des Wortes erklärt hätte, würde man ihm nicht absprechen können. Dagegen ist der Sprachgebrauch, welchen ich den vagen genannt habe, der Sprachgebrauch Baur's und der hegel'schen Schule, in der That nicht offen und ehrlich, sondern von der polemischen Natur, welche dem Gegner gern etwas unterschieben möchte und welche man mit dem Namen der Consequenzmacherei bezeichnet. Wenn da Jemand Gott als das alleinige und gute Princip bekennt, nachher aber in der Welt das Böse findet und es mit der Güte Gottes nicht vereinen kann, sondern meint, es möchte hervorgegangen seyn aus irgend einem Hange der Geschöpfe zum Bösen, welchen sie ohne oder gar wider Gottes Willen in sich genährt hätten, so sind die Aufspürer des Dualismus bereit, ihm nachzuweisen, er nähme da ein doppeltes Princip an, Gott und den Hang, welcher die Geschöpfe zum Bösen führe, und müßte daher zu den Dualisten gerechnet werden. Oder wenn Jemand bei den vorher gesetzten Annahmen versucht, den bösen Hang in den Geschöpfen auf irgend einen Hang in Gott zurückzuführen, so muß er nicht minder ein Dualist heißen, wie eng er auch diesen Hang mit der Einheit Gottes verflochten haben möchte, weil seine

Lehre in Gott selbst ein doppeltes Princip setzt, das, welches zum Guten, und das, welches zum Bösen führt. Nach dieser Ansicht sind die Stoiker und Leibniz eben so gut Dualisten, wie Anaxagoras und die Manichäer. Ja sollte es nicht irgend einem Schalke einfallen, auch die Lehre Hegel's des Dualismus zu zeihen, weil sie ja auch einen Hang Gottes setzt sich zu besondern und die materielle Welt hervorzubringen?

Aber sind diese Folgerungen auf Dualismus nicht richtig gezogen? — Ich bestreite sie nicht. Nur zu einer billigern Beurtheilung möchte ich rathen. Wenn die Materie, wie Baur sagt, oder, wie ich erweiternd und berichtigend hinzusetze, wenn das Princip der Materie in Gott gesetzt wird, so erkennen die, welche hierzu sich gedrungen fühlen, einen wichtigen Satz der Wissenschaft an, welcher von den Dualisten, das Wort in meinem Sinne genommen, verkannt und verleugnet wird, den Satz nämlich, daß Alles, von wie verschiedener Natur es seyn möge, auf einen Grund zurückgeführt werden müsse, damit es als Gegenstand einer Wissenschaft erkannt werden könne. Und in sofern ist ihre Lehre Monismus. Wenn sie nachher in ihren weitern Untersuchungen auf entgegengesetzte Begriffe geführt werden, welche sie mit der Einheit ihres Princips nicht zu vereinigen wissen, wenn sie nun Versuche machen, diese Einheit wieder zu theilen, so sind das Folgewidrigkeiten und Ueberbleibsel des Dualismus, welche ihr monistisches Princip noch nicht überwunden hat. Man soll aber jedes System nicht nach den Folgerungen aus solchen Folgewidrigkeiten, sondern nach seinem Principe benennen, sonst würde man einem und demselben Systeme ganz entgegengesetzte Namen zu geben haben. Deßwegen würde man auch sehr Unrecht thun, wenn man Leute, welche in der vorher geschilderten Weise verfahren, Dualisten schelten wollte. Es würde dieß die Unbilligkeit in

sich schließen, daß man ihnen die Erkenntniß abspräche, welche den Monismus vom Dualismus scheidet, die Erkenntniß, daß Alles aus einem Principe abgeleitet werden müsse.

Dieß ist nun freilich eine sehr abstracte Erkenntniß, und man würde sagen können, daß sie wenig werth wäre, wenn sie bei dem abstracten Satze stehen bliebe. Aber sie bleibt auch gewiß nicht dabei stehen, wenn im Systeme irgend ein Leben ist, sondern die Folgerungen des Monismus geben sich in mancherlei Beschränkungen der Ueberbleibsel des Dualismus und in einem beständigen Kampfe mit ihnen zu erkennen.

Hiervon zeugt die Lehre der idealistischen Gnostiker, der Valentinianer, welche zu diesen Bemerkungen Veranlassung gegeben hat, auf eine sehr merkwürdige Weise, indem sie den Begriff der Materie, des bösen Princips, von Gott ganz entfernt hält, keineswegs, wie Baur sich ausdrückt, einen Hang zu ihr in Gott annimmt, sondern nur vermittelst einer langen Reihe von Emanationen das Böse als möglich sich denkt und die Materie erst aus dem Bösen herleitet. Dabei wird die Materie von dieser Lehre auch als etwas völlig Nichtiges betrachtet; denn nur in einer Verirrung der Geister, in ihren daraus hervorgehenden Leidenschaften soll sie bestehen und ebenso soll sie auch wieder verschwinden vor der wahren Erkenntniß des Gesetzes, welches die niederen Geister mit Gott verbindet. Baur weiß dieß Alles, aber dennoch behauptet er (S. 81.), der wesentliche Mangel der gnostischen Systeme überhaupt sey der unvermittelte Gegensatz der beiden Principien Geist und Materie, in welchem ihre Systeme, da es ihnen an einer innern Vermittelung jener Principien und eben deßwegen an der Einheit des Princips fehle, immer wieder auseinander fielen. Nur seine vorgefaßte Meinung, welche ihn antreibt die geschichtlichen Thatsachen unter das Schema sei-

ner Construction zu zwingen, kann ihn zu solchen Behauptungen hinreißen. Ueberbleibsel des Dualismus sind bei den Valentinianern freilich nicht zu leugnen; sie liegen in ihrer Emanationslehre, welche den Abfall vom Guten als eine natürliche Entwickelung erscheinen läßt; aber das Princip ihrer Lehre ist monistisch.

Eben so gewaltsam wie den Valentinianern wird auch dem Origenes der Dualismus von Baur aufgedrungen. Er gesteht ihm zwar zu, daß er eine Vermittelung des Gegensatzes zwischen Geist und Materie versucht habe, und hierin wird sein wesentlicher Unterschied von den Gnostikern gesucht (S. 81.), aber seine Lehre über die Freiheit der Geister soll schlechthin dualistisch seyn. Obwohl nicht geleugnet werden kann, daß Origenes die Freiheit der Geister als abhängig von Gott, als eine Gabe Gottes betrachtete, behauptet Baur doch, er habe sie als ein zweites Princip Gott zur Seite gestellt. Das bekannte Schwanken des Origenes wird hieraus abgeleitet (S. 84.), und anstatt in diesem Schwanken ein Zeichen zu sehen, daß die Lehre desselben kein reines, sondern ein gemischtes System war, wird zu Gunsten seines Dualismus angenommen, er sey doch in seinem Schwanken der Annahme geneigter gewesen, daß die Freiheit der Geister ganz unabhängig von Gott sey a). Baur geht hierin so weit, zu behaupten, die Materie und die Welt würden nach dem Origenes durch die Freiheit der Geister (S. 83.), eine Lehre, welche man wohl den Valentinianern, aber nicht dem Origenes beilegen darf, welcher ausdrücklich den Geistern alle schöpfe-

a) Andere Punkte, welche eben so willkürlich von Baur in der Lehre des Origenes angenommen werden, übergehe ich, doch will ich bemerken, daß auch die Lehre des Origenes, Gott sey kein ἄπειρον, auf Dualismus gedeutet wird (S. 85.). Bekanntlich lehrte auch Parmenides so, gewiß nicht in dualistischer Absicht.

rische Macht abspricht und nicht einmal wegen der Freiheit, sondern nur wegen des Abfalls der Geister vermittelst ihrer Freiheit von Gott die Materie und die sinnliche Welt schaffen läßt. So entstellt also Baur die Lehre des Origenes, um ihren vermeintlichen Dualismus in ein recht grelles Licht zu setzen. Dualistische Ueberbleibsel sind allerdings in ihr nachzuweisen und stehen auch mit seiner Freiheitslehre in Verbindung. Sie beruhen darauf, daß er den Abfall der Geister von Gott vermittelst ihrer Freiheit nicht allein als möglich, sondern in der That als nothwendig setzt; denn immer wieder, wenn sie auch zurückgekehrt sind zu ihrem Urgrunde, sollen sie abfallen; es liegt in ihrer Natur abzufallen. Diese Nothwendigkeit hängt aber damit zusammen, daß Origenes einen Abstand der Geisterwelt von Gott für nöthig hält oder — wenigstens in diesem Gedankenkreise — den λόγος, die Ideenwelt, für geringer hält als Gott, und diese Ansicht hängt wieder mit seiner Neigung zur Emanationslehre zusammen, welche alle Ausflüsse Gottes für geringer ansieht als ihn selbst. Daher sind dualistische Elemente aus der Emanationslehre auf den Origenes übergegangen und hierin steht er mit den idealistischen Gnostikern auf gleichem Boden. Nur in einem Punkte erhebt er sich über sie, darin nämlich, daß er jene Ausgeburt einer schwärmerischen Phantasie, die Lehre von einer Reihe von Emanationen, verwarf, welche uns in eine weite Ferne von Gott stellt. Dieß ist der wesentliche Fortschritt, welcher die Lehre des Origenes in ihrem Verhältnisse zum idealistischen Gnosticismus charakterisirt und die dualistischen Ueberbleibsel in der Emanationslehre mildert.

Einen der wichtigsten Fortschritte zur Ueberwindung der dualistischen Reste machten nun die griechischen Kirchenväter, welche von Athanasius an die orthodoxe Trinitätslehre ausbildeten. Was Baur über den Gegen-

satz zwischen der arianischen und athanasianischen Lehre sagt (S. 101 ff.), ist viel zu unbestimmt gehalten und läuft zu sehr auf einen Unterschied nur dem Uebergewichte nach hinaus, als daß es die Bedeutung jenes Fortschritts auch nur von fern bezeichnen könnte. Arius soll dem Uebergewichte nach auf den Unterschied, Athanasius dem Uebergewichte nach auf die Einheit des Vaters und des Sohnes, und beide zu sehr, gedrungen haben. Ich will nur kurz angeben, was für die Philosophie das Wesen dieses Streites ist. Arius stand noch auf dem Standpunkte der alten Ansicht, daß Gott nichts gleich seyn könne, was von ihm ausgegangen, und sah daher auch die Offenbarung Gottes in der Welt für unvollkommen an. Er stimmte hierin mit der Emanationslehre überein. Athanasius dagegen behauptete die Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch seinen Sohn und daher auch in der Schöpfung und Erlösung der Welt. Er verwarf damit die Meinung der Emanationslehre, daß jeder Ausfluß Gottes des Vaters geringer seyn müsse, als Gott der Vater selbst. Wenn er daher auch der Formeln der Emanationslehre sich noch bediente, wie sie lange nachher in der christlichen Kirche noch ohne Scheu gebraucht worden sind und selbst in unsern Symbolen ihre Stelle gefunden haben, so beseitigte er doch in Wahrheit das dualistische Element, welches in ihr liegt, nämlich die Meinung, daß Gott sich nicht vollkommen offenbaren könne und also insofern beschränkt sey in seiner Offenbarung oder unter einer beschränkenden Nothwendigkeit wie unter einem andern Principe stehe. Daß die Formeln des Athanasius weit mehr als die Darstellungsweise der Arianer an die Emanationslehre erinnern, darf uns in der Erkenntniß ihrer Bedeutung nicht stören.

Wenn aber durch die orthodoxe Trinitätslehre die dualistischen Elemente der frühern christlichen Philosophie von metaphysischer Seite besiegt waren, so behaupteten

sie sich doch noch von ethischer Seite. Hierauf hat man zu achten, wenn man die Bedeutung der augustinischen Lehre richtig würdigen will. Aber gerade dieß hat Baur nicht gethan. Er tadelt mich (S. 95 f.), daß ich das Positive in dem anscheinend negativen Begriffe des Bösen beim Augustinus nicht bemerkt hätte; doch habe ich es wohl bemerkt (Gesch. der christl. Phil. S. 357 ff.), nur nicht ganz in der Weise, in welcher Baur es geltend macht, um auch den Augustin des Dualismus zu zeihen. Er meint nämlich, es finden zu können in dem Willen des Menschen, welcher von Gott oder vom Guten sich abwende. Hierbei konnte ich nicht stehen bleiben, weil eben dieser Begriff nur eine verkappte Verneinung darbietet. Denn das Abwenden besteht nur im Sich-nicht-hinwenden, d. h. in dem Mangel der Anerkennung, daß Alles, was wir aus uns entwickeln, nur Gabe und Gnade Gottes ist, wie Augustinus sehr gut wußte. Daß Baur dagegen mit jener verkappten Verneinung sich begnügen kann, scheint darauf zu beruhen, daß er das augustinische System, wenigstens von der einen Seite, im hegel'schen Sinne deuten möchte. So sagt er (S. 97.): „Das Böse seinem negativen Begriffe nach ist das Princip der Weltentstehung und Weltentwickelung. Die Welt kann als Offenbarung Gottes die Vollkommenheit des göttlichen Wesens nur dadurch in sich darstellen, daß sie in ihrer Unendlichkeit eine unendlich getheilte ist. Das Böse trägt daher selbst zur Vollkommenheit und Schönheit des Weltganzen bei, als wesentliche Bedingung desselben, da Schönheit und Vollkommenheit nicht möglich ist, ohne daß es auch verschiedene Grade des Seyns, ein Plus und Minus, einen Mangel an Realität gibt. Soll nun aber dieser negative Begriff des Bösen consequent festgestellt und durchgeführt werden, so mußte auch das sittlich Böse als die Negation des Guten genommen und als nothwendig zur Vollkommenheit der Welt

betrachtet werden. Es fehlt beim Augustin nicht an einzelnen Andeutungen dieser Art. — — Allein er ist auf diesem Wege nicht weiter fortgegangen und sein Begriff der Sünde macht es schlechthin ihm unmöglich, das sittlich Böse nur als die Negation des Guten aufzufassen." Daß ich diese Ansicht seiner Lehre nicht hervorgehoben habe, wird mir zum Vorwurfe gemacht. Nun will ich nicht behaupten, daß Anklänge der hier entwickelten Ansicht beim Augustin sich nicht finden lassen, aber ich muß leugnen, daß ihnen für das Wesen seiner Lehre ein bedeutendes Gewicht beigelegt werden dürfe. Denn weit entfernt davon, daß Augustin der Meinung gewesen wäre, die einzelnen Dinge der Welt müßten ihrem Begriffe nach eine Verneinung, einen Mangel, ein Böses an sich tragen, ist er vielmehr von der Ueberzeugung des Christenthums, welche die Lehre vom heiligen Geiste zu wissenschaftlicher Einsicht entwickelt hatte, um so mehr durchdrungen, je mehr er selbst dazu beigetragen hatte, sie nicht allein zu verbreiten, sondern auch tiefer zu begründen, daß die vernünftigen Geschöpfe dazu bestimmt wären, vom heiligen Geiste beseelt, Christum und in ihm Gott ungetheilt und ohne Mangel in sich zu tragen und vollkommene Abbilder des Vollkommenen zu seyn. Hierin besteht der Fortschritt, welchen die Trinitätslehre gebracht hatte und welcher nun von Augustinus auch auf die Lehre von der Freiheit und vom sittlichen Leben angewendet wurde, indem er zeigte, daß keine wahre Freiheit im Sinne der Pelagianer seyn könne, welche nicht zugleich Wirkung Gottes und Werk seiner Gnade wäre.

Aber eben daß Augustin hiervon durchdrungen ist und nicht abläßt, die Allmacht des heiligen Geistes zu verkünden, macht es schwer begreiflich, wie er sich nun doch entschließen kann, dem Reiche des Guten eine Schranke in dem Reiche der Verdammten zu setzen. An-

gustin's Lehre von der Freiheit schien die alte Quelle des Dualismus verstopfen zu müssen, aber hier öffnet sich eine neue. Die Erklärung dieser Erscheinung sucht Baur (S. 92.) in Augustin's Haß gegen das Böse, welcher ihn dazu verleite, Gnade und Gerechtigkeit Gottes wie zwei Principien von einander zu trennen, und er nennt deßwegen auch das augustinische System eine neue Form des Dualismus, welche die entgegengesetzten Principien in Gott selbst verlege. Hierin ist dieselbe Uebertreibung, welche schon öfter gerügt wurde. Nur von Ueberbleibseln des Dualismus in einem monistischen Systeme durfte gesprochen werden. Auch ist es nicht richtig gesagt, wenn Baur behauptet, Gnade und Gerechtigkeit ständen in Gott unvermittelt einander entgegen, vielmehr sieht Augustin beide nur als verschiedene Aeußerungen der göttlichen Güte an, welche gegen Gute anders sich verhalten müsse, als gegen Böse. Aber hiervon abgesehen, fühlt Baur selbst, daß seine Annahme, diese Denkweise beruhe auf dem Hasse gegen das Böse, doch eine gar zu rein psychologische Erklärung gibt, und er führt daher (S. 93.) jenen Haß auf die bekannte Quelle zurück, auf die Nachwirkung der manichäischen Weltansicht im Geiste des Augustinus. Warum aber, muß ich nun fragen, macht er es mir zum Vorwurfe, daß ich in den Irrthümern Augustin's über diesen Punkt Nachwirkungen heidnischer Denkweise sehe? Baur wird doch wohl nicht leugnen wollen, daß der Manichäismus selbst auf solchen Nachwirkungen beruhe. Also würde man nur sagen können, ich wäre auf den entfernteren und allgemeineren Grund zurückgegangen, während er den nähern, aber auch mehr besondern Grund angebe. Und sollte ich nicht gute Gründe haben, hierin von Baur und der gewöhnlichen Darstellungsweise abzuweichen? Augustin hatte unstreitig den Manichäismus theoretisch hinter sich, als er seine Lehre über die unbedingte Vorherbestimmung ent-

wickelte; was nun dennoch von den Jugendeindrücken des Manichäismus in seiner Seele damals noch zurückgeblieben seyn mochte, wer könnte das sagen? Wer nur psychologische Gründe für eine Lehre von weltgeschichtlichem Erfolge aufzusuchen liebt, der mag darüber seine Muthmaßungen sich bilden. Aber eben den weltgeschichtlichen Erfolg seiner Lehre und seine Gründe zu erforschen, darauf müssen wir es absehen, und ihn aus solchen manichäischen Reminiscenzen abzuleiten, das hieße von persönlichen Beziehungen eines Mannes gar zu viel abhängig machen. Seltsam, daß ich meinen Gegner hieran erinnern muß, ihn, welcher aus der Geschichte der Philosophie alles Individuelle ausgeschieden wissen wollte. Aber er hat das Unglück, daß ihm das Rechte, welches er weiß, nicht immer an der rechten Stelle einfällt.

Machen wir einen Versuch, das Räthsel in der Denkweise Augustin's aus allgemeineren Beweggründen, welche im Bildungsgange der ganzen Menschheit liegen, uns zu erklären. Den Manichäismus überwand Augustin durch den Idealismus der neuplatonischen Schule und durch ihn gingen die Lehren der griechischen Philosophie auf ihn über, wie Platon und Aristoteles sie ausgebildet hatten. In ihnen fand er zwei Punkte hauptsächlich, durch welche er sich überredete, daß die Allmacht Gottes mit der Nothwendigkeit des Bösen vereinbar sey, die Lehren von der Gerechtigkeit Gottes und von der Schönheit der Welt. Beide bildeten Vorurtheile der alten Welt, welche auch durch das Christenthum nur allmählich besiegt werden konnten. In welchem hohen Ansehen die Tugend der Gerechtigkeit bei den Alten stand, weiß ein Jeder. Sie durfte Gott nicht abgesprochen werden. Es ist aber eine alte Lehre der griechischen Philosophen, von Platon und Aristoteles besonders ausgebildet, daß die Gerechtigkeit in der richtigen Vertheilung der Aemter und Gaben nach dem Werthe eines Jeden sich bewähre. Sie

setzt voraus, daß der Werth derer, unter welchen zu vertheilen ist, verschieden sey. Eine solche Verschiedenheit nimmt auch Augustin als nothwendig an, nicht allein unter Steinen und Pflanzen, Thieren und Menschen, sondern besonders auch unter den letzteren nach dem Grade ihrer Würdigkeit. Er fordert sie, damit Gott seine Gerechtigkeit in der Vertheilung erweisen könne. Mit dieser Ansicht verknüpfen sich aber auch die Ueberbleibsel der dualistischen Vorstellungsweise, welche zwei Reiche theilen, das Reich der Guten und das Reich der Bösen, oder, wie die griechischen Philosophen nach ihrem gemilderten Systeme es faßten, der zur Gerechtigkeit und zum politischen Leben Befähigten, d. h. der Griechen, und der nicht zu ihm Befähigten, d. h. der Barbaren. Allen diesen Annahmen folgte Augustin, nur mit einigen Abänderungen, welche die Predigt des Christenthums an alle Völker gebot. Denn Gott hat nicht dieses oder jenes Volk sich erwählt, sondern er hat seine Erwählten unter allen Völkern. In seiner Schrift über den Staat Gottes, d. h. in seinem Hauptwerke, stellt uns nun Augustin dar, wie der Staat der Gerechten und der Staat der Ungerechten mit einander gestritten haben und streiten werden bis zum Ende aller Dinge, beide unter der Regierung Gottes, beide zu einer Ordnung vereinigt, um uns das Schauspiel der Weltgeschichte zu geben und der eine die Gnade, der andere die strafende Gerechtigkeit Gottes zu offenbaren. Wer kann hierin die alterthümliche Färbung seiner Gedanken verkennen? Nicht minder, glaube ich, leuchtet sie daraus hervor, daß Augustin die Nothwendigkeit des Guten und des Bösen auch aus der Schönheit der Welt herleitet. Der Gedanke der Schönheit ist auf das tiefste allen seinen Lehren von Gott eingeprägt. Er hört nicht auf, seine Schönheit zu preisen. Gott ist der Schönste, der Grund aller Schönheit; daher hat er zu seiner Offenbarung auch Alles

nach Maß und Zahl geordnet; deßwegen mußten in der Welt verschiedene Dinge seyn, auch Gegensätze, weil ohne sie nichts schön seyn würde. Und nun bemerke man, wie bei den Alten Gutes und Schönes für gleichbedeutend gelten. Auch hierin ist Augustin der alterthümlichen Denkart treu geblieben. Von ihr aus fordert er, daß dem Guten auch Böses beigemischt seyn müsse, weil, wenn Alles gut wäre, Alles einförmig seyn und nichts hervorglänzen würde. Wie nachdrücklich dringt er darauf, daß durch schwarze Stellen die Schönheit des Gemäldes gehoben werden müsse, daß ein kleiner Fehler eine große Schönheit abgeben könne, daß die Tugend, um zu glänzen, zu ihrer Folie das Laster verlange! Dieß sind die allgemeinen Gründe, durch welche Augustin nicht allein die Möglichkeit des Bösen, sondern in der That seine Nothwendigkeit sich beschönigt. Sollte ich irren, wenn ich hierin eine Nachwirkung der alten heidnischen Denkweise und Philosophie zu erkennen glaube?

Die Verschiedenheit meiner Meinung von der, welche Baur vertritt, läuft auch hier wieder darauf hinaus, daß dieser nur die metaphysischen Beweggründe hervorheben und sie durch eine freie Deutung dem Augustin aufdrängen möchte, während ich den ethischen Beweggründen ihr Recht zu bewahren suche.

Dasselbe gilt für unsere Beurtheilung der mittelalterlichen Philosophie, über welche ich noch einige Bemerkungen hinzufügen will. Es geht daraus hervor, daß Baur bei der Meinung Tennemann's beharrt, welche in dem Streite zwischen Nominalismus und Realismus das bewegende Princip der scholastischen Philosophie sucht (S. 203.), während ich diesen Streit zwar keineswegs für unwichtig halte, ihm aber doch nur eine untergeordnete Bedeutung beilegen kann, indem er erst beim Verfalle der theologischen Systeme eine entscheidende Rolle übernimmt. Meine Ansicht von der mittelalterlichen Phi-

losophie läuft dagegen darauf hinaus, daß ich in ihr die Entwickelung eines theologischen Systems sehe, welches das religiöse Leben im strengsten Gegensatze gegen das weltliche Leben faßt. Eben hierin trägt sie den Keim eines unerträglichen Zwiespalts in sich, welcher, zur Entwickelung gekommen, göttliche und weltliche Weisheit von einander abzulösen strebte und dadurch auch zur Auflösung des Systemes selbst führte.

Wenn ich nun durch einleuchtende Thatsachen dargethan habe, daß der Nominalismus vor dem 14. Jahrh. nur eine sehr unbedeutende Erscheinung in der Philosophie des Mittelalters war, so sucht dagegen Baur allerlei Beweise zusammen, welche ihm eine größere Wichtigkeit beilegen sollen. Er verräth aber dabei in der That eine gänzliche Verwirrung über die Begriffe des Nominalismus und des Realismus, wie sie im Mittelalter gefaßt wurden. S. 191. findet er einen Widerspruch darin, daß ich einmal dem Joh. Scotus eine idealistische Lehre zuschreibe, ein andermal behaupte, er sey entschiedener Verfechter des Realismus. Als wenn der Realismus des Mittelalters, die Behauptung der Wahrheit der allgemeinen Begriffe, nicht mit dem Idealismus auf das beste bestehen könnte. Baur verwechselt hier den Realismus des Mittelalters mit dem, was in neuerer Zeit so genannt worden ist. Um den vermeintlichen Nominalismus Abälard's zu vertheidigen, da er nicht leugnen kann, daß er den Realismus behauptet habe, untersucht er (S. 196.), ob es nicht eine Form des Realismus geben könne, welche vom Nominalismus nicht verschieden sey, und findet eine solche in der Lehre von der Realität des Allgemeinen in den besonderen Dingen (universalia in re). Wenn dieß wäre, worauf liefe der Streit zwischen beiden Ansichten hinaus? Der Nominalismus bestreitet eben die Wahrheit des Allgemeinen auch in den Dingen; es ist ihm nur im abstrahirenden Verstande; nach seiner

Meinung gibt es nur Besonderes. Daher ist denn auch die Behauptung Baur's (S. 203.), daß der Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus, wenn man weiter zurückgehe, auf den Unterschied zwischen aristotelischer und platonischer Philosophie zurückführe, für irrig zu halten. Die Aristoteliker, welche die universalia in re behaupteten, gehören nicht weniger den Realisten an, als die Platoniker, welche die universalia ante rem annahmen; die Nominalisten dagegen lehrten, daß es nur universalia post rem gebe, d. h., daß jeder allgemeine Begriff nur nachher im Verstande, a posteriori entstehe, nachdem die einzelnen Dinge vorher gewesen und durch ihre sinnliche Erscheinung zur Bildung des allgemeinen Begriffes uns erregt hätten. Daß diese Lehre auf aristotelische Sätze zurückgeführt wurde, berechtigt uns nicht, sie dem Aristoteles beizulegen.

Eben so irrig ist das, was Baur bei dieser Gelegenheit über den Einfluß der platonischen und aristotelischen Philosophie auf die Theologie des Mittelalters sagt. Er möchte die alte Meinung von der durchgehenden Bekanntschaft der Scholastiker mit der aristotelischen Philosophie aufrecht erhalten und beruft sich dafür auf die durch das ganze Mittelalter verbreitete Kenntniß des Porphyrius und Boethius, auf die Schriften des Abälard, des Joh. von Salisbury, so wie auf die dialektische Methode der Scholastiker. „Alles," sagt er (S. 207.), „was man hauptsächlich zur aristotelischen Methode zu rechnen pflegt, die Definition, die Induction, der Syllogismus, gehört wesentlich zum wissenschaftlichen Verfahren der Scholastiker. Daß sie auf diesem Standpunkte der logischen Abstraction und Reflexion stehen, ist für ihr Verhältniß zur aristotelischen Philosophie weit charakteristischer, als die Uebereinstimmung mit Lehren und Principien der aristotelischen Metaphysik, die sich etwa bei ihnen nachweisen läßt."

Ich mag nicht von Neuem wiederholen, was ich über diesen Punkt an einer anderen Stelle (Schneidewin's Philologus. 1846. S. 61 ff.) gesagt habe, muß aber doch Einiges gegen diese Beweisführung bemerken. Sie läuft fast gänzlich auf die logische Verwandtschaft der Scholastiker mit dem Aristoteles hinaus. Denn Porphyr und Boethius, wie die Schriften des Abälard, welche hier gemeint sind, auch Joh. von Salisbury größtentheils betreffen nur die Logik des Aristoteles. Wenn nun hierauf das Hauptgewicht läge, warum bemüht sich Baur, vom Anselm zu zeigen, daß er Platoniker gewesen (S. 204 f.)? Denn auch er bedient sich der oben bezeichneten Methoden. Baur kann doch gegen meine Angaben nicht leugnen, daß es viele Platoniker im Mittelalter gegeben; sie alle aber gebrauchten dieselbe Methode. Ja, was noch mehr ist, Platon selbst gebraucht sie; die Induction und die Definition hatte er beim Sokrates kennen gelernt und sollte er sich des Syllogismus enthalten haben? Das wäre nun wohl ein gar zu grober Anachronismus, wenn wir ihn deßwegen einen Aristoteliker nennen wollten. Gebrauchen wir nicht noch immer alle diese Methoden? Was Baur den Standpunkt der logischen Abstraction und Reflexion nennt, die meisten oder alle neuere Philosophen stehen auf ihm in ihren Untersuchungen zuweilen oder immer. Und nicht anders ist es bei den Scholastikern. Sind deßwegen jene wie diese Aristoteliker? Man sieht, Baur hat entschiedenes Unglück, wo er auf das Gebiet der Logik sich verirrt. Es wird wohl bei meiner Behauptung bleiben, daß es nicht auf die Logik, sondern auf die Metaphysik ankomme, wenn vom Unterschiede der Platoniker und Aristoteliker im Mittelalter die Rede ist.

Baur selbst kann nicht umhin, die Metaphysik herbeizuziehen, wenn er diesen Unterschied erörtert. Wenn er den Platonismus des Joh. Scotus (S. 192.), des An-

selm (S. 204.) darthun will, hat er es mit metaphysischen Begriffen zu thun; ebenso, wenn er behauptet, daß die Grundanschauung des Thomas von Aquino platonisch sey (S. 218.). In den beiden ersten Fällen hat er Recht, im dritten Falle würden seine Behauptungen großer Beschränkungen bedürfen. Ich führe diesen Fall besonders an, um bemerklich zu machen, wie Baur in seiner Beurtheilung auch der scholastischen Systeme mit der größten Gewaltsamkeit verfährt. Er übersieht es ganz, daß Thomas in der Form seiner Lehre überall an den Aristoteles sich anschließt, mehr als alle frühern Scholastiker. Die Grundanschauung seiner Lehre findet er darin, daß Gott als das Seyn gedacht werde. Daß Thomas Gott als actus, als Ursache, als Schöpfer durch seinen Willen denkt, darin findet er nur Widersprüche mit seinem Principe. Wenn Thomas die Nicht-Ewigkeit der Welt für einen Glaubensartikel erklärt, so findet Baur darin einen Beweis seiner platonischen Grundanschauung, trotz dem, daß diese Behauptung überall auf die Lehre des Aristoteles sich beruft.

Noch einen Punkt muß ich berühren, in welchem Baur meiner Ansicht über die Philosophie des Mittelalters widersprochen hat. Ich finde nämlich den Unterschied zwischen patristischer und mittelalterlicher Philosophie darin, daß jene überwiegend polemisch, diese überwiegend systematisch ist. Baur wirft mir dagegen von der Seite der Kirchenväter den Origenes und den Augustin, von der Seite der Scholastiker den Anselmus ein (S. 186.). Er hätte wohl bessere Beispiele finden können. Das Schwanken des Origenes macht ihn zu einem schlechten Systematiker und bezeichnet die Natur seiner Lehren als polemisch. Eben so überwiegend ist beim Augustin die Entwickelung seiner Gedanken im Streite. Vom Anselm habe ich bemerkt, wie seine einzelnen Abhandlungen sich zu einem Systeme zusammen-

schließen wollen und er noch an seinem Ende daran dachte, dieß System abzurunden. Solche Einzelheiten entscheiden jedoch die Sache nicht; es kommt auf den allgemeinen Charakter dieser Zeiten an. Da wird man aber wohl kaum verkennen können, wie mißtrauisch das Zeitalter der Kirchenväter gegen die Systeme der alten Philosophie ist, wie es nur einzelne Lehren derselben sich aneignet und nur im Streite gegen die aus der Philosophie eingedrungenen Ketzereien seine Dogmen ausbildet. Das Mißtrauen gegen die alte Philosophie hatte die Zeit im Allgemeinen in Vergessenheit gebracht; unter den neuern Völkern fühlte man das Bedürfniß, neben dem christlichen Glauben auch die alte Wissenschaft der Griechen und Römer nicht aussterben zu lassen; das Mittelalter ist zwar zum Streite der Neuern gegen Neuere geneigt, gegen das Alterthum aber ist es gläubig; es fühlt, daß es zu lernen hat; in seiner treuherzigen Weise gibt es sich den Lehren des Platon, des Aristoteles hin, wo es derselben habhaft werden kann. Dieser Dogmatismus mußte das System hervortreiben, wie es denn mit wachsender Macht der Gemüther sich bemeisterte. Skeptisch, kritisch, polemisch ist der Sinn dieser Zeiten im Allgemeinen nicht; es bedurfte sehr starker Gegensätze, um sie aus ihrem Glauben an das System der Wissenschaft herauszutreiben. Diese Gegensätze fehlten aber freilich auch nicht und die Entwickelung derselben muß man beobachten, wenn man den Fortschritt dieser Zeiten begreifen will. Baur streitet nur mit einem Schatten, wenn er glaubt, meine Meinung zu treffen, indem er erinnert, daß aus dem Kampfe solcher Gegensätze der Fortschritt in der Entwickelung hervorgehe (S. 188.), nur darin muß ich ihm widersprechen, daß der bewegende Gegensatz in den Lehren des Nominalismus und des Realismus gelegen habe (S. 203.). Auch hierin beweist Baur seine Vorliebe für das speculative Element in der Theo-

ihre Unerträglichkeit den Umschwung in eine neue Zeit herbeiführen mußte.

Da ich nur in kurzen Zügen den wenig bekannten Gang in der Philosophie des Mittelalters hier schildern konnte, habe ich auch nur der groben Züge mich bedienen können; erst durch eine feinere Ausmalung würde das Bild sein Leben und seine volle Wahrheit erhalten können. Möge sich Niemand an die Ecken stoßen, welche geblieben sind; daß gegen die Richtigkeit derselben Einwendungen gemacht werden könnten, wird der Wahrheit der Zeichnung keinen Abbruch thun. Um nicht zu weitläufig zu werden, muß man manche Regel zu allgemein ausdrücken.

Ich schließe mit der Bemerkung, daß meiner Ansicht nach in den Entwickelungen der christlichen Philosophie unter den Kirchenvätern und Scholastikern bis auf die neuere Zeit, was ihre Beziehungen zum Dualismus betrifft, ein sehr verständlicher Plan ist. Wir haben früher bemerkt, daß vor der Entwickelung des Monotheismus in seiner ganzen Strenge und mit der vollen Hoffnung auf Erlösung das Gefühl des Uebels sich schärfen, so wie die idealen Forderungen sich steigern mußten. Aus jenem Gefühle des Uebels drangen die dualistischen Vorstellungsweisen auch in das Christenthum ein, sogar in der groben Gestalt, welche wir noch lange Zeit in den manichäischen Secten nachwirken sehen. Doch wurde dieser grobe Dualismus bald als ketzerisch erkannt. Nicht so schnell gelang dieß mit den Ueberbleibseln des Dualismus, welche in der Emanationslehre mit polytheistischen Vorstellungsweisen sich versetzt hatten. Wir haben gesehen, wie sie in der Lehre der Valentinianer in groberer, in der Lehre des Origenes in feinerer Gestalt sich erhielten, zuletzt aber durch die orthodoxe Trinitätslehre überwunden wurden. Dieser Sieg des Monotheismus in der metaphysischen Ansicht der Dinge konnte aber doch

die praktische Gesinnung, welche den Völkern des Alterthums innewohnte, nicht völlig brechen. In der Lehre der Pelagianer, welche eine von Gott unabhängige Freiheit suchte, hatten sich noch andere Reste des Dualismus erhalten. Sie wurden durch Augustin besiegt, aber in einer Weise, welche wieder den Gegensatz in der Vorherbestimmung Gottes nicht auszuscheiden wußte. Er wurde für nothwendig gehalten wegen der Gerechtigkeit Gottes, wegen der Schönheit der Welt. In solcher Weise kamen Ueberbleibsel des Dualismus auch auf die neueren Völker des Mittelalters, bei welchen sie in dem schroffen Gegensatze zwischen kirchlichem und weltlichem Leben sich festsetzten. Auch dieser Gegensatz wollte sich ausleben. In seiner höchsten Steigerung führte er dazu, daß die Wissenschaft und die Kunst des Alterthums, welche mit dem Christenthume zu vereinigen die Aufgabe war, dem weltlichen Leben zugezählt und mit diesem für nichtig und unheilig gehalten wurden. Die neuere Zeit hat die Aufgabe gehabt, das Weltliche wieder zu Ehren zu bringen; sie hat aber auch hierin nicht Maß zu halten gewußt; anstatt es durch seine Verschmelzung mit dem Kirchlichen zu heiligen, hat sie es zu ihrem Abgotte gemacht. Die Einheit, welche sie suchte, hat sie in der Natur zu finden geglaubt und dadurch den Idealen der Vernunft Abbruch gethan. Wenn wir seit etwas länger als einem halben Jahrhunderte von diesen Abwegen zurückgekommen sind, so stehen wir doch, dünkt mich, noch eine ziemliche Weite von der Vereinigung des Weltlichen und des Geistlichen ab, welche wir gewinnen möchten, wie im praktischen Leben, so in der Wissenschaft.

2.

Nebukadnezar.

Eine Untersuchung über das Verhältniß der Perser zum babyl. Reiche, mit besonderer Berücksichtigung der Schrift: The times of Daniel, by George Duke of Manchester.

Von

Prof. A. Ebrard.

Es hat bisher im Allgemeinen als eine unbestrittene geschichtliche Voraussetzung gegolten, daß vor der Gründung des persischen Reiches durch Cyrus schon zwei größere Reiche in dem Gebiete des Euphrat und Tigris bestanden hätten, erst das assyrische unter Phul, Tigladpilesar, Salmanassar, Sanherib u. s. w., sodann das babylonische unter Nabopalassar, Nebukadnezar u. s. w. Schon Josephus erzählt so, und seit Josephus ist — mit geringen Ausnahmen — Niemanden in den Sinn gekommen, die Richtigkeit dieser Anschauung in Frage zu stellen.

Ein jeder Zweifel mußte auch verstummen, da selbst Manetho (bei Ios. c. Ap.) in einem und demselben Fragmente berichtet, Nebukadnezar habe Jerusalem zerstört und Cyrus die Erlaubniß zum Wiederaufbaue gegeben. So wird ja die Erzählung der a. t. Bücher (2 Chron. Esr. Neh.) aufs glänzendste bestätigt. Und daß der „Koresch" dieser Bücher und der „Cyrus" des Manetho eben jener berühmte Gründer des persischen Reiches sey — wer in aller Welt wollte es anders voraussetzen?

Freilich könnte es auffallen, daß Herodot eines so großen und mächtigen Reiches, wie das babylonische

nach den Berichten des A. T. gewesen seyn muß, gar keine Erwähnung thut. Indessen auch dieser Umstand hat im Ganzen die einmal feststehende Ueberzeugung nicht wankend zu machen vermocht.

Jetzt aber hat dieselbe plötzlich einen gewaltigen Stoß erhalten. Es ist, als ob das siegreiche Albion, nicht zufrieden, die Meere und Küsten der Gegenwart in einem Umfange zu beherrschen, in welchem die Sonne nicht untergeht, nun auch seine Eroberungen in die graue Vergangenheit ausdehnen und uralte Weltreiche, die bisher in den Archiven der Wissenschaft ruhig und unangefochten nebeneinander lagen, übereinander stürzen und ihnen ganz andere Plätze anweisen wollte. Doch Scherz bei Seite, so muß man wohl zugestehen, daß auch auf diesem Felde mit einem Reichthume von Subsidien und einer Umsicht und einer Entschlossenheit gefochten wird, welche einem Herzog aus dem glorreichen englischen Königshause zum höchsten Ruhme gereicht, und daß dieser wissenschaftliche Feldzug sich den irdischen Waffenthaten seiner Nation getrost zur Seite stellen kann.

Der Herzog Georg von Manchester hat in dem 1845 zu London bei James Darling erschienenen Werke: „The times of Daniel, chronological and prophetical, examined with relation to the point of contact between sacred and profane chronology," sich zunächst die Aufgabe gestellt, über die siebenzig Jahre der Gefangenschaft, so wie über die siebenzig Jahrwochen bis Christus ausführliche Untersuchungen anzustellen, ausgehend von der Hoffnung, daß der theopneustische und prophetische Charakter sämmtlicher biblischer Bücher sich auf wissenschaftlichem Wege werde rechtfertigen lassen. Seine Untersuchungen selbst sind, wie wir sehen werden, vorurtheilsfrei; er macht den Versuch, wie weit man komme, wenn man fürerst einmal die Chronologie der h. Schrift für sich behandle, ohne sogleich im voraus Vergleichungen

mit der Profangeschichte einzumengen, und dann erst die letztere mit in Rechnung ziehe. Wir nehmen keinen Anstand, diese Methode als eine sehr vorzügliche und wahrhaft wissenschaftliche anzuerkennen; wissenschaftlicher, als wenn man, ehe man noch die zusammengehörigen Monumente der Litteratur eines Einzelvolkes in ihrem Zusammenhange geprüft hat, sogleich den Kreis dieser Monumente selbst durch vorschnelle Kritik zerreißt. Die genaue Durchforschung des kritisch zu beurtheilenden Objectes in seiner Ganzheit muß der Kritik des Einzelnen vorangehen. Es ist dieß, wie uns scheint, die einzig mögliche Art, eine im guten Sinne voraussetzungslose Wissenschaftlichkeit mit dem gläubigen Vertrauen, daß die h. Schrift sich als Wahrheit bewähren werde, zu vereinigen. Und daß ein solches Vertrauen weder mit der größten Gelehrsamkeit, noch mit dem feinsten Scharfsinne unvereinbar sey, hat der erlauchte Verf. thatsächlich bewiesen.

Er faßt jene beiden Fragen nicht isolirt auf; er gründet seine Untersuchungen über die 70 Jahre und 70 Jahrwochen vielmehr auf eine ungeheure Substruction, welche im Grunde die gesammte biblische und profane Chronologie von Salomo bis auf Christus umfaßt. Unsere Absicht war anfänglich, sämmtliche Abtheilungen seines reichen Werkes zu verfolgen; allein um dieß in gründlicher Weise thun zu können, müßten wir fast selbst ein dickleibiges Werk liefern. So wollte es passender scheinen, eine Hauptpartie aus dem Uebrigen herauszuheben: die Untersuchungen über das Verhältniß des persischen Reiches zu Babel. Diese bilden fast die Hälfte des Buches und dienen allem Folgenden, nämlich der eigentlichen Frage nach den 70 Jahren und Jahrwochen, zur Substruction. Daß wir nun gerade jene Partie herausheben, hat einen dreifachen Grund. Erstlich bildet sie ein selbständiges Ganzes für

sich und liefert ein Resultat von solcher Bedeutung und Wichtigkeit, daß, wenn dasselbe Anerkennung findet, dadurch eine Revolution in der Geschichtsforschung der ältesten Zeit hervorgerufen wird, nicht minder groß, als die Revolution, welche Copernicus in der Astronomie hervorbrachte. Sodann scheint mir dieses Resultat in sich gesicherter, als das der darauf weiter gebauten Untersuchungen über die 70 Jahre und Jahrwochen, und jenes kann stehen bleiben, wenn auch dieses sich als unhaltbar erweisen sollte. Endlich existirt in Bezug auf letzteres bereits eine sehr gründliche Beurtheilung von Wieseler (in den gött. gelehrten Anzeigen v. J.), während auf die Untersuchungen über Babel und Persien daselbst wenig Rücksicht genommen ist, so daß wir jene Anzeige durch diese Blätter zu ergänzen hoffen.

Absichtlich stellen wir das Resultat des Verf. über Babel und Persien nicht im voraus vor die Augen unserer Leser, sondern folgen dem Gange der Untersuchung, durch welchen der Verf. auf sein Resultat geführt wird.

Er beginnt im 2. Kap. mit einer Berechnung der Zeit von Salomo bis zum Exile, welche wir, obwohl sie nicht in engerer Beziehung zu unserm Hauptobjecte steht, doch in Kürze verfolgen müssen, um den Faden nicht zu verlieren. Scharfsinnig ist die Vorbemerkung, daß die Regierungszeiten der Könige des Zehnstämmereichs häufig nach Jahren und Monaten, die der jüdischen Könige aber (mit Ausnahme des Zedekiah) immer nur nach Jahren angegeben werden. Daraus lasse sich schließen, daß die letzteren nach der Absicht der bibl. Schriftsteller eine fortlaufende chron. Reihe zu bilden bestimmt waren, mit anderen Worten, daß die allfällig nöthige Ineinanderrechnung überschüssiger oder fehlender Monate schon vom bibl. Autor

selbst besorgt sey, der die Regierungszeit der jüd. Könige auf die Jahre einer absoluten, fortlaufenden Aera reducirt habe. Diese Bemerkung ist gewiß um so wichtiger, wenn man sich erinnert, daß es die Weise der ganzen a. t. Geschichtschreibung ist, sich am Faden fixer chronologischer oder genealogisch-chronologischer Reihen fortzubewegen. Damit ist dann aber allen Conjecturen von Interregnis und Synarchien im Reiche Juda der Weg abgeschnitten.

Die einzelnen Fälle, wo man solche Conjecturen machen zu müssen glaubte, behandelt der Verf. sehr gründlich. Daß erstlich 2 Kön. 15, 30. Hosea's Regierungsantritt, obgleich nach Jotham's Tode stattfindend, doch nach Jahren Jotham's und nicht nach Jahren des Ahas berechnet wird, erklärt er (nach dem Vorgange von de Vignoles und vielen Anderen) einfach und richtig daraus, daß 2 Kön. 15. der Name Ahas überhaupt noch nicht genannt worden war. Schwieriger sind aber zwei andere Fälle.

Der eine betrifft die Regierungszeit Amazia's und Jerobeam's II. Amazia ward König im zweiten Jahre nach dem Regierungsantritte des Joas von Israel und regierte (2 Kön. 14, 1.) 29 Jahre lang, also bis zum 31. Jahre nach jenem Regierungsantritte. (Wir wollen der Bequemlichkeit halber die Jahre von jenem Antritte des Joas an als eine fixe aera Ioasia betrachten.) Auf dasselbe Jahr 31 a. I. wird der Tod des Amazia verlegt in der Stelle 2 Kön. 14, 17., wo nämlich gesagt wird, Amazia habe den Joas (der 16 Jahre regierte) um 15 Jahre überlebt (16 + 15 = 31). So regierte also Amazia 2—31 a. I. — Jerobeam ward König im 15. Jahre des Amazia (17 a. I.) und regierte (nach 2 Kön. 14, 23.) 41 Jahre, also: Jerobeam 17—58 a. I. Usia wurde im 27. Jahre des Jerobeam König und regierte 52 Jahre (2 Kön. 15, 1.), also Usia 44—96 a. I.

Sacharja bestieg im 38. Jahre des Usia den Thron, also: Sacharja 82 a. I.

Hier fallen also in Juda zwischen Amazia und Usia die leeren Jahre 31—44, in Israel zwischen Jerobeam und Sacharja die leeren Jahre 58—82. Wirklich nahmen Lightfoot, Hales, u. A. zwei Interregna an. Aber ein solches Interregnum müßte irgendwie erwähnt oder angedeutet seyn; die Stellen 2 Kön. 14, 21.; 2 Chron. 26, 1. schließen vielmehr jede Möglichkeit aus, und geben deutlich zu verstehen, daß der Nachfolger dem Vorgänger unmittelbar succedirte. Der Verf. hält deßhalb die Annahme einer Textcorruption mit Recht für wissenschaftlicher, als jene gekünstelten Hypothesen. Er gewinnt folgendermaßen eine Correction. Von dem Tode des Usia, der unzweifelhaft mit dem ersten Jahre des Peka zusammenfiel, rechnet er die Regierungszeiten der isr. Könige aufwärts (ohne zwischen Jerobeam und Sacharja ein Interregnum anzunehmen); nun war (2 Kön. 14, 23.) das 18. Jahr des Amazia gleich dem 3. des Jerobeam und (nach 2 Kön. 15, 2.) gleich dem 1. des Usia. Daraus ergibt sich, daß Usia im 18. J. des Amazia (20 a. I.) dessen Nachfolger wurde, und die beiden Stellen 2 Kön. 14, 17.; 15, 1. müssen corrupt seyn.

So sehr wir hier gerade die kritische Freiheit des Verf. anerkennen, können wir doch nicht mit ihm übereinstimmen. Es ist wirklich noch ein Weg der Ausgleichung vorhanden, der wenigstens geprüft zu werden verdient. Beachten wir, daß (2 Kön. 14, 13.) Amazia von Joas nicht etwa getödtet, sondern *in Gefangenschaft gesetzt* (תפש), Jerusalem geschleift (V. 21.) und sein Sohn Usia *vom Volke* zum Könige gemacht wird, und daß es ferner (V. 17.) heißt: Amazia *lebte* (nicht: regierte) noch 15 Jahre! Hiernach scheint uns die Sache folgendermaßen zu stehen. Joas führte den Amazia ge-

fangen; sogleich damals muß sein Sohn Usia zu einer Art von Herrschaft unter ephraimitischer Botmäßigkeit gekommen seyn, denn Joas nahm Geißeln (בני־התערבות) mit; Geißeln nimmt man aber nur zur Gewähr für eine von einem Andern dauernd übernommene Pflicht. Setzte Joas einen ephraimitischen Vogt in Jerusalem ein, so bedurfte er keiner Geißeln. Nach Joas Tode *lebte* Amazia (V. 17.) noch 15 Jahre, und zwar nun nicht mehr in Gefangenschaft, sondern (anfänglich wenigstens) (V. 19.) in Jerusalem. Er muß also wohl nach des Joas Tode seine Freiheit wieder erhalten haben. *Er ward also wieder König.* Nur so erklärt sich, *wie sein eigenes Volk* (V. 21.) ihn verjagen und den Usia zum Könige machen konnte. Diese *zweite Entthronung* muß von der ersten verschieden seyn; denn das erste Mal war es nicht das Volk, welches ihn verjagte, sondern Joas, der ihn gefangen setzte. Wir haben Freiheit, diese zweite Entthronung in das 18. J. des Amazia (20 a. I.), also drei Jahre nach Joas' Tode, zu setzen. Amazia lebte nun zu Lachis (noch 12 Jahre, denn 3 + 12 = 15). Wenn selbst *dorthin* ihn eine jüdische Verschwörung verfolgt und ihn dort tödtet, und wenn ferner Usia (2 Chron. 26, 2—6.) nach seines Vaters Tode sich vor Allem gegen philistäische Angriffe, gegen Angriffe von *dorther*, zu wappnen hat, so liegt die Vermuthung nahe, daß Amazia von dort aus Jerusalem und den Thron seines Sohnes beunruhigt haben müsse. Noch immer stand inzwischen Juda im Zinsverhältnisse zu Israel, bis zum 27. J. des Jerobeam (44 a. I.), wo Usia (2 Chron. 26, 9 ff.) Jerusalem befestigte und sein Volk frei machte. — So stimmen nun *alle* Angaben zusammen. Von 44 a. I. an wird 2 Kön. 15, 1. sein *Regierungsantritt im vollen Sinne* gerechnet, während die 52 Regie-

rungsjahre ebendaselbst vom Jahre 20 a. I. an zu zählen sind a).

Die zweite Schwierigkeit betrifft den König Hosea. Peka regierte 20 Jahre. (Wir rechnen die Jahre von seiner Thronbesteigung an wieder als absolute aera Pecasia.) Jotham regierte von 2 — 18, Ahas vom Jahre 18 an; über Hosea aber differiren nun die Angaben. Nach 2 Kön. 15, 30. regierte er vom 20. Jahre nach Jotham's Regierungsantritte, d. i. vom 4. Jahre des Ahas (21 aer. Pec.) an; dagegen nach 2 Kön. 17, 1. vom 21. Jahre des Ahas (30 aer. Pec.) an. Der Herzog von Manchester löst diesen Widerspruch, indem er 2 Kön. 17, 1. מָלַךְ als Plusquamp. übersetzt. Allein dann wäre es allein natürlich, die V. 2 ff. erwähnten Regierungsjahre des Hosea für identisch mit den V. 1. erwähnten (den Jahren 21 — 30 aer. Pec.) zu halten. Da dieß nicht angeht, weil ja sonst die V. 6. erwähnte Zerstörung Samaria's in das Jahr 30 fiele, während sie doch nach 18, 10. in das sechste Jahr des Hiskia (also 39 a. P.) fallen muß, so ist es wohl einfacher, 17, 1. nicht mit dem Plusquamp. zu übersetzen, sondern schon hier die zweite Neunzahl von Regierungsjahren Hosea's erwähnt zu finden. Das Resultat (daß nämlich Hosea 2×9 Jahre, von 21 — 30 und von 30 — 39 regiert hat) ist übrigens das gleiche. Ein doppelter Regierungsantritt wird 2 Kön. 15, 30.; 17, 1. in jedem Falle erwähnt, und derselbe erklärt sich so, daß Hosea anfangs den Assyrern zinsbar

---

a) Amazia regiert 2 — 16, ist gefangen 16 — 17, regiert wieder 17 — 20, lebt in Lachis 20 — 31. Usia ist ephraimitischer Satrap 16 — 17, ist König unter ephraim. Oberherrschaft 20 — 31, macht sich frei und regiert unabhängig 31 — 72. — Jerobeam regiert 17—58, Sacharja besteigt den Thron im 38. Jahre nach Usia's erstem Regierungsantritte, d. i. 58, also nach Jerobeam's Tode.

war, dann über mit ägyptischer Hülfe das Joch auf eine freilich nur kurze Zeit abschüttelte.

Es ergibt sich nun von Rehabeam's Regierungsantritt bis zur Zerstörung Samaria's ein Zeitraum von 248 Jahren.

Die folgende Zeit vom sechsten Jahre des Hiskia bis zur Zerstörung Jerusalems wird gewöhnlich auf 134 Jahre berechnet. Die Richtigkeit dieser Rechnung steht oder fällt mit der Lesart „zwei" in der Angabe der Regierungsjahre des Amon (2 Kön. 21, 19.). Die LXX. (cod. Vat.) lesen „zwölf," und der Verf. bemerkt, daß auch Arm., Eus. (in den von Mai edirten Fragmenten), Nicephorus, Barhebräus, Prosper und Isidor „zwölf" lasen. Der Verf. unterstützt diese Lesart „zwölf" mit drei Argumenten, wovon aber nur eines stichhaltig ist a).

a) Die beiden andern beruhen auf einer willkürlichen Auslegung zweier prophetischer Stellen. 2 Chron. 36, 21. weissagt Jeremias dem Volke einen 70jährigen Straffabbath. Diesem, sagt der Verf., mußten sechs siebzigjährige Sündentage, also 420 Sündenjahre vorangehen, und da der Straffabbath mit der Zerstörung des Tempels beginne, so müsse die Sündenwoche von der Einweihung des Tempels an (27½ J. vor Salomo's Tode) gerechnet werden. Von da bis zur Zerstörung des Tempels seyen nur dann, wenn man dem Amon 12 J. gebe, 420 Jahre. — Ezechiel rede 4, 5. von 390 Sündentagen Israels und 40 Sündentagen Juda's. „Das Haus Israel" bezeichne stets alle 12 Städte zusammen. Die 390 Tage dürften also nicht mit dem Abfalle der zehn Stämme, sondern müßten mit dem 3. Jahre Rehabeam's, wo auch Juda sündigte (2 Chron. 12, 1.), begonnen werden. Von da bis zur Zerstörung Jerusalems seyen nur dann 390 Jahre, wenn Amon 12 J. regiert habe. (Die 40 Tage Juda's erklärt er von der Zeit von Christi Tod bis zur Zerstörung durch Titus.) Diese Interpretation bedarf nun kaum der Widerlegung. Daß die 390 + 40 Tage nicht (mit Calv., Lightf., Vitr., J. D. Mich. Rosenm. u. A.) von den Jahren der Verschuldung erklärt werden dürfen, hat neuerdings der selige Hävernick bewiesen (vergl. s. Comm. S. 56.).

Dieses beruht auf einer Berechnung der Sabbath- und Jubelperioden. Hierzu aber bahnt nun schon eine chronologische Parallele der letzten jüd. Könige mit Nebukadnezar den Weg. Das Resultat dieser Parallele, wie es aus den verglichenen Stellen unwidersprechlich hervorgeht, ist folgendes. Nebukadnezar bestieg gegen Ende des 4. Regierungsjahres von Jojakim den Thron und stürzte Jojakim in dessen 11., seinem 7. Jahre. Da nun Jechonjah's dreimonatliche Regierung gerade mit dem jüdischen Jahreswechsel endigte (2 Chron. 36, 9 f.), so wurde Jojakim also drei Monate vor dem Schlusse des jüd. Jahres gestürzt (und der Anfang seiner Regierung wird um Ostern, nicht mit Usher und Cradock in den Herbst zu setzen seyn, weil im letztern Falle nur 10 J. 3 M. anstatt beiläufig 11 Jahren herauskämen). In den drei Monaten zwischen dem Sturze Jojakim's und dem des Jechonjah begann das 8. Jahr Nebukadnezar's; dieser hat also gegen Ende des jüd. Jahres zu herrschen angefangen. — Zedekiah begann im 8. J. des Nebukadnezar seine Regierung (vergl. Jer. 32, 1.), aber erst im 5. Monate des 8. Jahres, also erst ein paar Monate nach Jechonjah's Sturze. — Wenn Dan. 1, 1 f. Jojakim's Entthronung in sein drittes Jahr gesetzt wird, so ist das dritte Jahr nach seiner Wiederbefreiung aus seiner ersten Gefangenschaft (vom Anfange des 2. bis zum Anfange des 5. J. des Nebuk.) gemeint.

Nun wendet sich der Herzog den Sabbathperioden zu (Kap. 4.), und legt hier eines der glänzendsten Zeugnisse seines durchdringenden Scharfsinns ab. — Die Zeitangabe Ez. 1, 1: „im dreißigsten Jahre," welche von Scaliger, Rosenm. u. A. unhaltbarerweise, als eine einer (fingirten) nabopalassarischen Aera angehörige Jahrzahl betrachtet worden ist, wird jetzt von Ideler und Hävernick nach dem Vorgange von Grotius und Piscator vom Jahre der josias'schen Reformation an gerechnet. Mit

Recht wendet der Verf. dagegen ein, daß von einer solchen Reformationsära sich sonst nirgends auch nur die leiseste Spur finden lasse, und so erklärt er nach Kimchi's, Jarchi's und Hieronymus' Vorgange jenes 30. Jahr als das 30. einer Jubelperiode. Daß man nach Jubelperioden wirklich gerechnet habe, wird nach Wieseler's Bemerkungen über das σάββατον δευτερόπρωτον (chron. Syn. S. 225 ff. und 353 ff.) ohnehin sehr wahrscheinlich. Der Verf. seinerseits unterstützt seine Ansicht noch durch eine scharfsinnige Bemerkung. Ez. 40, 1. erklärt er ראש השנה nicht wie gewöhnlich als „ersten Monat," sondern als „Jahresanfang," und übersetzt: „im 25. J. der Gefangenschaft, „beim Jahresanfange, nämlich am 10. Tage des Mo„nats." Am 10. Tage eines Monats begann aber kein anderes Jahr, als das Jubeljahr (nach Lev. 25, 9. am 10. Tage des 7. Monats des gewöhnlichen Jahres). Daß der siebente Monat nicht besonders genannt wird, kann nicht auffallen; jeder Leser des Ezechiel wußte ja, in welchem Monate der 10. Tag den Anfang eines neuen Jahres bildete. Daß „der erste Monat" nie mit ראש
השנה gegeben wird, und daß jene Weissagung Ez. 40 ff. sich besonders gut für die Zeit eines Jubeljahres schickt, dient der Ansicht des Verf. zur Bestätigung. Am wichtigsten und merkwürdigsten ist aber, daß die beiden Stellen Ez. 40, 1. und 1, 1. ein übereinstimmendes Resultat liefern. Nach Ez. 1, 1. waren im 5. Jahre nach Josakim's Deportation 30 Jahre seit dem letzten Jubeljahre verflossen; das nächstfolgende Jubeljahr muß also 20 Jahre später, also ins 25. Jahr nach der Deportation gefallen seyn. Und wirklich besagt nun die andere Stelle (Ez. 40, 1.), daß im 25. Jahre der Deportation ein Jubeljahr anfing. So unterstützen sich die Erklärungen beider Stellen allerdings auf eine aller Beachtung würdige Weise.

Wie steht es nun mit den Sabbathjahren? Das „vierte Jahr" (Jer. 28, 1.), das erste des Zedekiah, erklärt der Verf. auf analoge Weise als das 4. Jahr eines Sabbathcyklus und stützt diese Erklärung damit, daß Hananjah (V. 3.) sagt: „Wenn die zwei Jahre um sind," nämlich die noch übrigen bis zum nächsten Sabbathjahre. Damit stimmt überein, daß (Jer. 34, 8—11.) das zehnte Jahr des Zedekiah wieder ein Sabbathjahr war. Nämlich das erste des Zedekiah war das vierte nach dem Sabbathjahre, also das dritte des Zedek. das siebente nach dem Sabbathjahre, also selbst ein Sabbathjahr; so war also 7 Jahre später, d. h. im 10. des Zedekiah, wieder ein Sabbathjahr. — Auch diese beiden Stellen (Jer. 28. und 34.) stützen sich also gegenseitig.

Das ganze Resultat erhält nun aber den höchstmöglichen Grad von Festigkeit dadurch, daß diese Sabbath- und diese Jubeljahre selbst wieder gegenseitig übereinstimmen. Nach der richtigen Erklärung von Lev. 25, 8 f. war je das 49. Jahr ein Sabbathjahr und das darauf folgende ein Jubeljahr; vom 51. wurde dann wieder ein Sabbathcyklus angefangen (so daß je zwei Jubelperioden ein Jahrhundert ausmachten). Ganz dasselbe Resultat ergibt sich nun aus obigen Datis. Das 25. Jahr nach Jojakim's Deportation war ein Jubeljahr (nach Ez. 40, 1.). Hiernach müssen das 24., 17., 10., 4. Jahr nach jener Deportation — oder, da diese von Zedekiah's Thronbesteigung nur um Monate verschieden war, das 4., 10., 17., 24. J. des Zedekiah Sabbathjahre gewesen seyn. Und eben das ergab sich ja aus Jer. 28, 1.; 34, 8 — 11.!

Hieraus ergibt sich nun auch der Beweis, daß Amon 12 J. regiert haben muß. Nach 2 Kön. 19, 29. muß das 15. Jahr des Hiskia ein Jubeljahr gewesen seyn. Dieses Jahr kann also nur 50 oder 100

oder 150 oder 200 u. s. w. Jahre vor das 25. Jahr nach Jojakim's Deportation gefallen seyn. Hat Amon nun 12 Jahre regiert, so fiel das 15. Jahr des Hiskia wirklich gerade 125 J. vor die Deportation, also gerade 150 J. vor das Jubeljahr Ez. 40, 1. Hätte aber Amon nur zwei Jahre regiert, so würde das 15. J. des Hiskia, dieses Jubeljahr, nur 140 J. vor das Jubeljahr Ez. 40. fallen, was unmöglich ist. Also muß Amon 12 J. regiert haben, und die Zeit von der Zerstörung Samaria's bis zur Zerstörung Jerusalems beträgt 144 Jahre.

Nach diesen Voruntersuchungen wenden wir uns nun mit dem Verf. zu dem Punkte, der uns für unsern Zweck die größte Wichtigkeit hat.

Welche persische Könige werden überhaupt in der h. Schrift erwähnt? — Der erste ist „Darius der Meder" (Dan. 5, 31.), welcher nach Dan. 6. nicht ein Vasall des „Koresch," sondern ein selbständiger König war, wie denn auch (Kap. 10, 1.; 11, 1.) die Reiche beider unterschieden werden. Darius Ahasveri kann nicht mit Darius dem Meder identisch seyn; denn unter ihm ist Jerusalem schon gebaut, nur der Tempel noch nicht (vergl. Dan. 9, 7 und 17. mit Esr. 4, 12.; Sach. 1, 12. und Hagg. 1, 4.). Er war also vielmehr der auch bei Esra, Hagg. und Sacharja erwähnte Nachfolger des Koresch, dessen zweites Jahr das Jahr der Rückkehr der Exulanten ist.

Darius der Meder zählte 62 Jahre, als er Babel eroberte, wird also nicht sehr lange mehr über Babel regiert haben. Auf ihn folgte Ahasver (Esth. und Dan. 9, 1.), was ein wirklicher Name und nicht (wie Hales vermuthete) ein Dynastientitel ist, da sonst die Stelle des Daniel so wie das ganze Buch Esther rein sinnlos würde. Dieser Ahasver kann nicht nach

Koresch regiert haben. Dieß ergibt sich aus einer unbefangenen Betrachtung von Esth. 2, 5 — 7. Der Relativsatz: „welcher mit Jechonjah fortgeführt war," kann vernünftigerweise nur auf Mardochai, nicht auf Kis bezogen werden, schon weil das folgende ויהי (V. 7.) nur auf jenen gehen kann. (Kis aber ist der bekannte Vater Saul's, auf welchen Mardochai's Geschlecht durch Simei zurückgeführt wird.) So hat schon der griech. Uebersetzer, so haben die Targumisten, so Abenesra und Jarchi, so Lyra, Bullinger, Brenz, L. Lavater u. A. die Stelle verstanden. Die ganze Regierung Ahasver's sammt der Geschichte Esther's fällt also vor Koresch, fällt ins Exil. Man wird einwenden, der Ahasver der Esther könne allerfrühestens Xerxes seyn. Wir bitten, diesen Einwand einstweilen zu suspendiren; wer weiß, ob nicht auch wir derselben Ansicht sind!! Einstweilen mischen wir die Profangeschichte nicht ein, sondern halten uns ganz an die Frage, ob „Ahasver" gleichzeitig mit oder ob er nach dem Exile regiert habe. Das Buch Esther, natürlich erklärt, weist ihn in die Zeit vor Koresch, in die Zeit des Exils. Mardochai war noch von Nebukadnezar selbst deportirt worden; nach der Rückkehr (Esr. 2. Neh. 8, 7.) kömmt wieder ein Mardochai, vielleicht derselbe, vor. Jedenfalls ist aber gewiß, daß die ganze Geschichte der Esther nur und allein während des Exils vorgefallen seyn kann; denn nachher waren die Juden weder in so ungeheurer Zahl im Oriente vereinigt wie Esth. 7, 4., noch so hart gefangen und gedrückt wie Esth. 4, 8., sondern lebten als vereinzelte, freiwillig gebliebene. Endlich wird auch Dan. 9, 1. ein „Ahasver" erwähnt, der als medischer König über Chaldäa herrschte, und dessen Sohn am Ende des Exils selbst wieder Söhne hatte.

Auch das hätte der Herzog noch anführen können, daß nicht nur im a. t. Kanon das Buch Esther so mit

Daniel, Esra und Nehemia zusammengruppirt ist, daß es unter diesen die erste Stelle einnimmt, sondern daß auch in den LXX., wo die Geschichtsbücher chronologisch geordnet sind, Esther den Vorrang vor Esra und Nehemia erhalten hat.

Auf Ahasver folgt der persische König Koresch, der den Juden die Rückkehr erlaubte (Esr. 1, 1.). Gleichzeitig mit ihm wird ein Artachschasta erwähnt (Esr. 4, 7—23.), ein מלך מלכים a). Auf diesen folgt ein Darjawesch oder Darius, der oben schon besprochene Darius Ahasveri, und nach diesem soll, nach der Ansicht des Verf., Esr. 7 ff. und Neh. 10. ff. noch ein zweiter Artachschasta erwähnt seyn, was wir einstweilen dahingestellt seyn lassen.

Nach Dan. 11, 2. regierten nach Koresch noch vier Könige, wovon der letzte durch Macedonien besiegt werden sollte. Dieser letzte muß mit „Darius dem Perser" (Neh. 12, 22.) oder Darius Codomannus identisch seyn. Hiernach ergäbe sich im voraus folgende Parallele als wahrscheinlich:

Darius der Meder	Darius Hystaspis.
Ahasver	Xerxes.
Koresch u. Artachschasta	Artaxerxes I.
Darius Ahasveri	Darius Nothus.
. . . . . .	Artaxerxes II.
. . . . . .	Ochus.
Darius der Perser	Darius Codomannus.

Hiernach wäre Ahasver wirklich kein Anderer als Xerxes. Und der Koresch der h. Schrift wäre ein Satrap seines Nachfolgers Artaxerxes gewesen. Der Verf. zieht indessen diese Parallele noch nicht sogleich, sondern beginnt nun erst eine einläßliche Untersuchung über die

a) Esr. 4, 6. hält der Verf. wohl mit Recht für ein Glossem. Wir werden später darauf zurückkommen.

Geschichte jedes einzelnen dieser Könige, eine Untersuchung, die ihn aber Schritt vor Schritt auf dasselbe Resultat führt.

Darius der Meder ist Darius Hystaspis. Beide erobern Babylon. Beide führen zuerst ein Besteuerungssystem ein a). Darius Hystaspis erobert nach Herodot Indien, und der Nachfolger Darius des Meders herrscht (nach Esth. 1.) wirklich über Indien. Sieben Fürsten erheben den Darius Hystaspis auf den Thron nach Herodot, und sieben Fürsten umstehen den Thron im Buche Esther. Ahasver, der Sohn Darius des Meders, residirt in Susa, und nach Plin. 6, 27. war Susa von Darius Hystaspis erbaut. Diese Ansicht findet sich schon bei Porph., Tert., Cyr., Hier. und Maximus Martyr (Petau, Uranologie, S. 312 f.) und wird bestätigt durch ein Fragment des Megasthenes, welches folgende Königsreihe enthält: 1) Baltassar; 2) Cyrus und Darius; 3) Cyrus allein; 4) Artaxerxes Ahasver, Sohn des Darius (also ist Darius Hystaspis gemeint); 5) Cyrus Artabanes und Darius Longimanus, der erstere als bloßer Prätendent; 6) Darius Nothus; 7) Artaxerxes Darius Mnemon. Ebenso nennt ein merkwürdiges Fragment Philo's einen Cyrus als Nachfolger des Darius Hystaspis und führt diese Tradition auf die „70 Aeltesten" (den Sanhedrin? die Verff. der LXX.?) zurück, und diese Tradition ist um so glaubwürdiger, da Philo sich nicht auf sie beruft, sondern sie anführt, um sie zu widerlegen.

Daß Herodot den Dar. Hyst. einen Perser nennt, spricht nicht gegen seine „medische" Nationalität, die dem „Darius dem Meder" in der Bibel beigelegt wird; denn 6, 94. nennt er den Neffen des Darius, Datis, selbst

---

a) Mit Dan. 6, 2. vergl. Herod. 3, 89., Strab. 15. Unter Ahasver und Artachschasta besteht schon die Besteuerung (vergl. Esth. 10, 1.; Esr. 4, 17.).

einen Meder, und daß zur Zeit des Dar. Hyst. der medische Stamm der herrschende im persischen Reiche war, sagen außer Herodot (4, 144 und 165.) auch Thuc., Ktes., Paus. und Diod. Siculus. Jene sieben Conspiratoren scheinen selbst Meder gewesen zu seyn.

Ahasver ist Xerxes. Beide herrschen von Indien bis Aethiopien, beide residiren zu Susa. Die Esth. 3, 13. erwähnte Einrichtung der Läufer ist nach Herodot eine persische. Die Identität des Ahasver mit Xerxes ist denn auch von den Meisten anerkannt.

Darius Ahasveri ist Darius Nothus, und nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, Darius Hystaspis. Der letztere kann unmöglich schon vor seiner Thronbesteigung das Gelübde gethan haben (Ios. Ant. 2, 3, 7.; Esr. 4, 43.) Jerusalem zu bauen; wohl aber ist bei Darius Nothus, wenn er der Sohn eben jenes Ahasver-Xerxes von der Esther war, ein solches Gelübde sehr begreiflich und hat viele Wahrscheinlichkeit. Darius Hystaspis konnte ferner nicht „im zweiten Jahre seiner Herrschaft ein Fasten „von Indien bis Aethiopien anordnen," da er Indien erst später eroberte; Darius Nothus konnte es, begreiflich, da Indien schon drei Menschenalter vor ihm erobert war. Auf Darius Hystaspis paßt nicht, was Dan. 9. und Sach. 1. und Esr. 4 ff. erzählt wird, wo er nämlich schon vom Anfange seiner Regierung an über Babel herrscht; denn jener hat Babel erst nach mehrjährigem Kampfe erobert; auf Darius Nothus paßt natürlich Alles. Endlich: da Dar. Hyst. zuerst das Besteuerungssystem eingeführt hat, unter Artachschasta dieß aber schon besteht, Artachschasta also ein Nachfolger des Dar. Hyst. war, so kann er nicht zugleich der Vorgänger des Dar. Hyst. gewesen seyn, was doch der Fall seyn müßte, wenn Darius Ahasveri mit Dar. Hyst. identisch wäre. — Daß er viel-

mehr mit Darius Nothus identisch sey, nehmen schon Tert., Sulp. Sev. und unter den Neueren Strauchius an.

Es versteht sich nun von selbst, daß jener „Koresch" oder „Cyrus," der nach Esr., 2 Chron. und Manetho den Israeliten die Rückkehr nach Jerusalem erlaubte, nicht jener herodotische Cyrus, der Gründer des persischen Reiches, sondern ein Satrap des Artaxerxes war.

Es wird nun auch begreiflich, wie die Geschichte der Esther im Exil und gleichwohl unter Xerxes spielen kann a); denn das ganze Exil rückt nun tief bis in die Zeiten des Darius Hystaspis, Xerxes und Artaxerxes herab.

Eins aber scheint vielleicht minder begreiflich. Wo kömmt der Platz für Cyrus, Kambyses und Smerdis hin? Von Nebukadnezar bis in die Zeiten des Artaxerxes hinein sollen nur 70 Jahre seyn!

Der scharfsinnige Verf. antwortet auf diese Frage mit einer Gegenfrage: Wer war überhaupt Nebukadnezar?

Sonderbar ist es doch, daß Herodot von Nabopalassar und Nebukadnezar gar nichts weiß. Sollte er sie etwa dennoch erwähnen, nur unter anderen Namen? Wir werden sehen. Aber vor Allem zollen wir der Freiheit und Kühnheit, mit welcher unser Herzog sich von der traditionellen Combination der biblischen und profanen Geschichte losreißt, unsere Bewunderung, und wir schöpfen Athem und Muth zu dem Entschlusse, ihm nun auch in die überraschendsten Bahnen, die er bricht, zwar prü-

a) Die wichtigsten Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit dieser Geschichte fallen nun von selbst hinweg.

fenden Blicks, aber unerschrocken zu folgen und unsern Blick nicht im voraus durch die Scheu vor Neuem und das Vorurtheil für das Gewohnte umdüstern zu lassen!

Es muß zwei Nebukadnezar's gegeben haben; mit diesem Satze beginnt er sein siebentes Kapitel. Bezieht man Alles, was von dem Namen „Nebukadnezar" erzählt wird, auf eine einzige Person, so lassen sich die acht Jahre, die von der Vorhersagung seiner siebenjährigen Krankheit an (Dan. 11, 13.) bis zum Ende dieser Krankheit gerechnet werden müssen, nirgends unterbringen. Die Zeiten nämlich von seinem 1. bis 8., so wie von seinem 16. bis 20. Jahre sind ohnehin mit Thaten ausgefüllt. Zwischen das 8. und 16. Jahr, und zwar ins 11. fällt die Aufnahme Daniel's an den Hof (Dan. 1, 19.), welcher im 7. Jahre Nebukadnezar's mit Jojakim deportirt war, und dessen dreijährige Ausbildungszeit (Dan. 1, 5.) also mit dem 10. Jahre Nebukadnezar's endigte. Ohnehin aber muß ja die Weissagung jener Krankheit in eine spätere Zeit fallen. Vom 20. bis 33. J. des Neb. ist wieder kein Platz für dieselbe; denn in dieser Zeit belagerte er Tyrus, und wäre er da sieben Jahre lang wahnsinnig gewesen, so wäre die Belagerung schwerlich fortgesetzt worden. In die Zeit von seinem 35. J. an bis zum Ende seiner Regierung (10 J. später nach Jer. 3, 31.) muß der Zug nach Aegypten fallen, der in seinem 35. J. geweissagt wurde. Dauerte dieser Feldzug auch nur zwei Jahre, so blieben von den 10 Jahren nur knapp die geforderten 8 Jahre übrig, aber keine Zeit mehr für die Wiedergenesung.

Schon dieß zeigt, daß nicht alles von „Nebukadnezar" Erzählte auf Ein Individuum gehen kann. Es ist aber ein noch viel bestimmteres Datum vorhanden. Dasjenige „zweite Jahr des Nebukadnezar," wovon Dan. 2, 1. die Rede ist, und in welchem Daniel schon eine Stelle unter den Magiern einnahm, kann nicht das zweite Jahr

des Nebukadnezar gewesen seyn, der erst in seinem siebenten Jahre den Daniel als Knaben nach Babel führte. Man hilft sich hier gewöhnlich mit der Conjectur, das „zweite Jahr" (2, 1.) werde nicht vom Regierungsantritte, sondern von dem Antritte der „Universalmonarchie" an gerechnet. Mit Recht weist der Verf. diese Conjectur als eine haltlose zurück; denn die „Universalmonarchie" Nebukadnezar's wurde ja nicht (so etwa wie ein neues Kleid) an Einem Tage fertig, sondern bis an sein Lebensende vergrößerte Nebukadnezar sein Reich fortwährend und machte es immer universeller.

Es gibt also einen doppelten Nebukadnezar a). Der ältere ist identisch mit dem „Nabopalassar" des Josephus. Gegen Assyrien war Necho gezogen; vier Jahre später, im 4. Jahre des Jojakim, zieht „Nebukadnezar" (der Erste) in seinem „ersten Jahre" gegen Necho (Jer. 46, 2.) und schlägt ihn. Das sieht so aus, als ob dieser Nebukadnezar im Dienste des assyrischen Reiches gestanden hätte. Daraus, daß ihn Jeremias damals, als er die Geschichte dieses Krieges niederschrieb, einen „König von Babel" nennt, folgt noch nicht, daß er, als jener Krieg geführt ward, schon König von Babel war. Diese Vermuthung wird aber dadurch unterstützt, daß jener Nebukadnezar (der Erste) im „ersten Jahre" seiner Regierung (Jer. 46, 2.) schon ein großes Heer schlagfertig stehen hat, und daß der Fall des assyrischen Reiches, welcher unter Josia noch zukünftig war (Jer. 6, 22.; 2 Kön. 23, 29.) mit der Thronbesteigung dieses Nebukadnezar I. ohne Weiteres zusammengefallen seyn muß, weil fortan Assyrien nicht mehr erwähnt wird.

---

a) Der Verf. hätte als wichtiges Zeugniß noch das Fragment des Berosus (Ios. Ant. 10, 11.) anführen können, wo Berosus ausdrücklich zwei Nebuchodonosor's, Vater und Sohn, König und Mitregent, unterscheidet.

Hiernach stellt sich folgender Hergang als wahrscheinlich heraus. Nebukadnezar I. war assyrischer Feldherr und Satrap und wurde (im 4. Jahre des Jojakim) ausgesandt gegen Necho, schlug diesen, usurpirte aber alsdann den Thron und eroberte später Babel. So erklärt es sich, wie das Jahr, wo er Necho schlug, das „erste seiner Regierung" genannt werden kann. So erklärt es sich auch, warum Nebukadnezar, als er dann Jerusalem zerstörte, von Norden her kam (Jer. 1, 14.). — Nun erzählt aber Alexander Polyhistor a) von Nabopalassar genau dieselbe Geschichte. Er sey assyrischer Feldherr gewesen und habe den Thron usurpirt und dann Babel erobert. Ganz übereinstimmend hiermit nennen Abydenus b) und Berosus c) den Zerstörer Jerusalems Nabopalassar.

Welches ist nun das chronologische Verhältniß der beiden Nebukadnezar? — Das 2. J. Nebukadnezar's II. (Dan. 2, 1.) fiel nicht vor das 11. seines Vorgängers (denn erst in dessen 10. Jahre war Daniel's Erziehung vollendet) und nicht nach dem 15.; denn vom 16. bis 19. war „der König von Babylon" in oder bei Jerusalem, und von da an ist Daniel schon anderweitig in die Geschichte des Königs verwickelt.

Bestimmteres ergibt sich aus Jer. 51, 59. Der dort erwähnte Brief mußte durch irgend ein bedeutendes Ereigniß veranlaßt seyn, nach des Verf. Vermuthung durch den Regierungsantritt Nebukadnezar's II., welcher wiederum nach Jer. 51, 59. in das 4. Jahr des Zedekiah fiel. Ist diese Vermuthung gegründet, so fing Ne-

a) Im chron. des Eus. S. 59.
b) Im chron. des Eus. S. 64.
c) Bei Ios. c. Ap. 1, 19. und in Eus. praep. ev.

bukadnezar II. im 4. Jahre des Zedekiah, d. i. im 11. Nebukadnezar's I. zu regieren an.

Aber war da Nebukadnezar I. schon todt? Es wird vielmehr ein 25. Jahr seiner Regierung erwähnt. Wiederum kommt Abydenus uns zu Hülfe mit der Nachricht, daß Nabopalassar (also eben Nebukadnezar I.), als er Babel erobert hatte, seinen Sohn daselbst zum König einsetzte.

Welchem Stamme gehörten beide Nebukadnezar's an? Sie waren nicht Babylonier, sondern Chaldäer. Dieser ursprünglich armenische Stamm war (Jes. 23, 13.) von den Assyrern nach Babylonien verpflanzt worden und bildete hier eine eigene Kaste. So redete Nebukadnezar mit den chaldäischen Magiern, als seinen Stammverwandten, seine chaldäische Muttersprache; und darum wird es (Dan. 2, 4.) als etwas Besonderes erwähnt, daß die Magier mit dem Könige in der aramäischen, der Sprache der Assyrer (der diplomatischen Sprache zwischen den Israeliten und den östlichen Herrschern) reden.

Wer waren aber diese Chaldäer? Welchem Volke der Profangeschichte entsprechen sie? Warum, wenn sie ein so ungeheures Reich eroberten und beherrschten, hat Herodot sie nicht erwähnt? Oder besser: warum sind wir gerade darauf versessen, sie für ein besonderes Volk neben den bei Herodot erwähnten zu halten? Die Sprache der Chaldäer, die uns noch in wenigen Eigennamen erhalten ist, war ein medopersischer Dialekt. Der Verf. geht nur einen kleinen Schritt weiter und beweist: sie war die persische Sprache selbst a).

a) Wir fügen seinen Bemerkungen noch die höchst wichtige bei, daß auch zwei chaldäische Appellativa uns erhalten sind, welche rein persisch sind. Die Oberstatthalter im Reiche Nebukad-

Wo sind wir? — Ueberwinden wir unsern unwillkürlichen Schreck, werfen wir kühnlich einen Blick auf die großartige Aussicht, die sich eröffnet, und vernehmen wir das Resultat: die Chaldäer der Bibel sind die Perser der Profangeschichte; das chaldäische und das persische Reich sind identisch.

Wir könnten sogleich diesem Resultate des Verf. die eigene Bemerkung beifügen, daß in der Esr. 5, 12—13. mitgetheilten alten Urkunde, die jedenfalls einen hohen Werth hat, Nebukadnezar und Koresch als zwei „Könige zu Babel" so ohne Weiteres zusammengestellt werden, daß man wohl deutlich sieht: der mit Koresch gleichzeitige Schreiber jener Urkunde sah beide Fürsten für Herrscher eines und desselben Reiches an. Der Verfasser der Urkunde nennt dieses Reich „Babel"; der Verfasser des Buches Esra nennt dasselbe Reich „Persien" (Esr. 4, 5—7.). Esra 4, 15. schreiben die Samarier an Artaxerxes, daß Jerusalem darum zerstört worden sey, weil die Juden sich gegen „seine Väter" aufgelehnt hätten; auch hier gelten Nabopalassar und Nebukadnezar ohne Weiteres als die Vorgänger in dem von Artaxerxes beherrschten Reiche.

Wir könnten noch durch mehrere dergleichen Bemerkungen die Argumente des Verf. unterstützen. Doch hören wir fürerst ihn selbst. Er richtet seinen Blick vornehmlich auf die Mythologie. Der Name des chutitischen, d. i. nach Ios. Ant. 9, 14, 3. und der allgemeinen Annahme des persischen Gottes Nergal (2 Kön. 17, 30.) kehrt im Namen der Söhne Nebukadnezar's (Jer. 39, 3.)

---

nezar's (Dan. 3, 2. u. a.) heißen אחשדרפנים, im persischen Reiche (Esth. 3, 12.; 8, 9.) heißen sie — ebenso. Die Unterstatthalter heißen dort (Dan. 3, 2. u. a.) פחות, hier (Esth. 8, 13.; 8, 9.; Neh. 2, 17.) — ebenso.

wieder. Auch Bel war (nach Agathias) ein persischer Gott. In „Mesech" liegt der Name der (nach Strabo) persischen Gottheit Schech, die an fünf festlichen Tagen verehrt wurde. Dagegen hieß die Gottheit der babylonischen Autochthonen: Succoth-benoth (2 Kön. 17, 30.).

Es entsteht nun die weitere Frage: Mit welchen der bei Herodot genannten persischen Könige sind Nabopalassar und Nebukadnezar identisch? Bis zu Darius Hystaspis hinauf sind die Plätze schon besetzt; weiter oben aber ist Raum.

Die nähere Untersuchung knüpft der Herzog an das goldene Bild Dan. 3. Dieses Bild wurde aufgerichtet nach dem Traume Dan. 2. (da 3, 12. Sadrach und seine Freunde schon hohe Beamte sind) und vor dem Wahnsinne. Findet sich nun etwas Aehnliches in der Profangeschichte des persischen Reiches? Um die Einführung eines neuen Cultes scheint es sich Dan. 3. zu handeln, und so ist man bei Nebukadnezar II. an Cyrus zu denken versucht, welcher nach Strabo den Dienst der Schech und zugleich das 365tägige Jahr einführte. War vielleicht Schech die Göttin der Zeit oder der die Zeit regelnden Sonne? Dann liegt die Vermuthung, daß das Bild Dan. 3. ein Schechbild gewesen, noch näher; denn es will scheinen, als ob Nebukadnezar dieses Bild im Gegensatze zu dem Ausspruche Daniel's (Kap. 2, 39.) als ein Symbol der Unvergänglichkeit seines Reiches aufgerichtet hätte.

Doch sind wir nicht genöthigt, gerade Nebukadnezar II. mit Cyrus zu identificiren. Auch Nebukadnezar I. lebte ja noch, und jener war vielmehr nur Vicekönig. Wenn also nach Strabo unter der Herrschaft des Cyrus der Schechdienst eingeführt wurde, so versteht man darunter wohl besser Nebukadnezar I.

Nebukadnezar I. (Nabopalassar) ist Cyrus. Dafür bieten sich folgende weitere Spuren dar. Die späteren Perser schreiben dem Dschemschid die Erfindung des 365tägigen Jahres zu, welche Strabo dem Cyrus zuschreibt. Ebenso nennen sie das von Cyrus erbaute Persepolis „Tekti Dschemschid," Thron Dschemschid's. Der Dschemschid der persischen Sage ist also Cyrus der Geschichte, oder auch sein Mitregent Kambyses. Nun aber wird von diesem Dschemschid weiter berichtet, er habe sich selbst anbeten und diejenigen, welche dessen sich weigerten, ins Feuer werfen lassen. Da haben wir die Geschichte (Dan. 3.) von Nebukadnezar I. (Kambyses) wieder. Ferner heißt es, Dschemschid sey ein Herrscher, mächtig wie Alexander, gewesen und gleichzeitig mit Thales und Pythagoras. — Dieselbe Geschichte (Dan. 3.) kehrt aber in der Sage von Zerdudsch wieder. Dieser soll nach altpersischer Sage ein frommer Einsiedler gewesen seyn, den einst Flammen umhüllten, aus denen er unversehrt hervorging, worauf der persische König sich vor ihm geneigt und ihn ersucht habe, bei Gott für ihn zu bitten. Zerdudsch aber kann nicht vor Cyrus und nicht nach Darius Hyst. gelebt haben.

Nebukadnezar II. ist Kambyses. Nach Eus. (praep. l. 13.) kam Pythagoras nach Babel, „als die Juden nach Babel und Aegypten wanderten;" nach Cic. de fin. 5. kam er unter Kambyses nach Babel. Jene Wanderung fiel nun in das 19. Jahr Nebukadnezar's. War Darius der Meder Darius Hystaspis, so fiel ja ohnehin die Zeit Nebukadnezar's II. in die Zeit des Kambyses.

Aber herrschte dieser Dschemschid-Kambyses zu Babel? Ibn Haukal nennt wenigstens Babel die Glorie Irans, und das Zendavesta beschreibt eine Stadt „Ver," die Dschemschid erbaut habe, so, daß Alles auf Babel

paßt. — Nebukadnezar-Kambyses blieb als Vicekönig in Babel, während sein Vater Nebukadnezar-Cyrus weitere Eroberungen machte.

Wir erhalten nun also folgende Königsreihe:

Nabopalassar oder Nebukadnezar I.	Cyrus.
Nebukadnezar II.	Kambyses.
Darius der Meder	Darius Hystaspis.
Ahasver	Xerxes.
Artachschasta	Artaxerxes I.
Darius Ahasveri	Darius Nothus.
———	Artaxerxes II.
———	Ochus.
Darius der Perser	Darius Codomannus.

Es ist jetzt nichts weiter übrig, als diese Hypothese durch weitere Beweise zu unterstützen. Der Verf. gründet diese Beweise theils auf die Specialgeschichte der einzelnen einander entsprechenden Herrscher, theils auf die Keilschriften und Gemmen, theils auf die persischen Sagen, theils auf anderweitige geschichtliche Spuren. Wir werden noch einen vierten Beweis, der sich auf die Geschichte von Esra und Nehemia gründet, hinzufügen.

Die Geschichte des Cyrus entspricht wirklich in ihren einzelnen Zügen der Geschichte Nebukadnezar's I. Nach Herodot war es Cyrus, der durch das trocken gelegte Flußbett in Babylon eindrang; Berosus sagt, Nebukadnezar habe Babylon so befestigt, „daß kein künftiger Eroberer mehr den Strom so leicht sollte trocken legen können.“ Diod. Siculus läßt den Cyrus die hängenden Gärten zu Babylon anlegen; Berosus nennt sie ein Werk Nebukadnezar's. Amynthas nennt den Cyrus,

die h. Schrift den Nebukadnezar I. den Eroberer von Ninive. — Nach Alex. Polyh. eroberten Meder und Perser unter Ahasver und Nebukadnezar Ninive; Herodot nennt den Meder Cyaxares; den Anführer der begleitenden Perser nennt er nicht, aber Strabo ergänzt ihn, wenn er die Niedermetzelung der Scythen und Massageten vor Ninive und (an einer andern Stelle) dieses Blutbad auf Befehl des Cyrus geschehen läßt. Nach Hales „verwechseln die persischen Schriftsteller die Eroberung Syriens durch die Babylonier mit der durch die Perser." Sie thun wohl sehr recht daran! Es hätte schon lange auffallen sollen, daß in den Thaten der ersten persischen Könige nichts als Doupletten der Thaten zum Vorscheine kommen, welche die h. Schrift den Babyloniern zuschreibt! Aber freilich, nach Columbus kann Jeder das Ei auf den Kopf stellen; und der Herzog von Manchester hat uns nichts übrig gelassen, als die Anerkennung, daß er zuerst schärfer sah, als wir Anderen.

Gehen wir zu Kambyses, so erzählen die h. Schrift (Jer. 43.), Berosus a), die persischen Autoren und nach Syncellus auch die phönicischen von einer Eroberung Aegyptens durch Nebukadnezar (den Zweiten), wissen aber nichts von einer späteren Eroberung durch Kambyses. Herodot wiederum und Diod. Siculus nebst ihren ägyptischen Gewährsmännern lassen Aegypten durch Kambyses erobert werden und wissen nichts von einer früheren Eroberung durch Nebukadnezar. Die Identität jener und dieser Eroberung, folglich auch jenes und dieses Eroberers ist somit schon an sich wahrscheinlich; sie erlangt aber den höchsten Grad von Gewißheit da-

a) In jenem Fragmente (Ios. Ant. 10.), wo er die beiden Nabuchodonosor unterscheidet.

durch, daß die Specialitäten beider Feldzüge dieselben sind. Nach Jer. erobert Nebukadnezar Taphanches (Daphnä Pelusiä). Ebendaselbst hatte nach Herodot (3, 10.) Psammetich sein Lager gegen Kambyses aufgeschlagen. Ebenso stimmt die Beschreibung Jer. 46, 21. mit Her. 3, 11.; ferner Jer. 43, 11.; Ez. 30, 10. u. 18. mit Herod. 3, 14. u. 27. Hier wie dort dienen Miethsoldaten unter den Aegyptern; hier wie dort werden die Männer getödtet, die Weiber in Sclaverei geführt. Endlich ist Jer. 46, 25. mit Herod. 3, 29—37. zu vergleichen, nämlich die Art, wie Kambyses mit den ägyptischen Tempeln und Göttern verfährt. Auch der heftige, leidenschaftliche Charakter des Kambyses stimmt in allen seinen Zügen, wie er bei Herodot erscheint (z. B. 3, 30.), auffallend mit dem Bilde überein, welches im Buche Daniel von dem Charakter Nebukadnezar's II. entworfen wird (Dan. 2, 5—8. u. 15.; 3, 13. u. 19.).

Am auffallendsten sind endlich noch die genealogischen Verhältnisse. Herodot und Xenophon stimmen darin überein, daß ein Kambyses der Schwiegervater des Astyages war. Sie lassen von diesem Kambyses erst wieder Cyrus den Großen, den Vater Kambyses des Großen, erzeugt werden:

Astyages — Cyrus I.
| — |
Mandane — Kambyses I.
Cyrus II., der Große.
|
Kambyses der Große.

Einfacher macht Ktesias Cyrus den Großen selbst zu einem Schwiegersohne des Astyages:

Astyages
|
Amytis — Cyrus.
Kambyses.

Merkwürdig ist es nun, daß Alex. Polyh. den Nebukadnezar (den Zweiten) als Schwiegersohn des Astyages nennt:

Astyages — Nabopalassar
| — |
Amytis — Nebukadnezar.

....

Dieß wird die richtige Genealogie seyn. Herodot und Xenophon irren, indem sie den Cyrus und Kambyses verdoppeln.

Nur Ein Einwurf bleibt. Ist nicht Jer. 50—51. von einem Sturze des chaldäischen Reiches durch das persische die Rede? Werden nicht also hier beide Reiche deutlich unterschieden? Mit nichten. Nur die vorgefaßte Meinung der Exegeten hat jenen Sinn hineingetragen. In Wahrheit ist die Rede von einem Sturze der bis dahin herrschenden *chaldäischen Dynastie* durch einen *medischen*, wohlgemerkt: *medischen* Stamm (Jer. 51, 28.). Nicht Chaldäer von Persern werden unterschieden, sondern die (mit den Persern identischen) Chaldäer von den Medern. Das hat aber auch vollkommen seine Richtigkeit. Pseudosmerdis, welcher den Perser Kambyses (d. i. den Chaldäer Nebukadnezar II.) stürzte a), war wirklich das Haupt des medischen Stammes, mit welchem Kambyses stets verfeindet gewesen war.

Die *Keilschriften* hat der Verfasser nicht so benutzt, wie er gekonnt hätte. Wenn er darauf einen großen Werth legt, daß in den babylonischen Ruinen dieselbe Schriftart wie in Persepolis und in beiden kein älterer Name als Darius Hystaspis vorkomme, so ist

a) Diese Annahme wird später noch eine wichtige Correctur erleiden.

ja damit noch immer nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß vor dem Palaste zu Babylon, dessen Trümmer noch stehen und Darius als Erbauer nennen, nicht schon ein früherer, von einem babylonischen Könige erbauter Palast könnte existirt haben, welcher eben bis auf den Grund zerstört worden wäre. So ist also hiermit auch noch nicht die Möglichkeit eines besonderen babylonischen Reiches vor dem persischen abgeschnitten.

Eben so wenig stringent ist, was der Verf. über die babylonischen Ringe und Gemmen (Heeren, S. 191.) sagt, deren Embleme auf den von Dschemschid (Cyrus) in Persien eingeführten Ormuzddienst weisen. Könnte nicht diese Sitte, solche Ringe zu tragen, erst mit Darius Hyst. in Babylon eingewandert seyn? Folgt daraus irgend etwas gegen die Möglichkeit, daß vor den Persern ein babylonisches Reich in Babel bestand? Folgt daraus irgend etwas für die ursprüngliche Identität der Chaldäer und Perser?

So wenig aber diese, vom Herzoge angeführten Umstände eine Beweiskraft haben, so sehr kann allerdings aus den Keilschriften, nach dem, was Westergaard und Botta neuerdings entdeckt haben, ein wichtiger Beweis für seine Ansicht gewonnen werden a). Wir beachten nämlich das Factum, daß von Xerxes bis Artaxerxes II. die Orthographie und Form der Keilschrift sich verändert hat; ferner, daß an dem Einen Orte Persepolis drei Schriftarten vorkommen, zwei ältere unentzifferte und eine neuere. Die neuere erweist sich als aus der Zeit des Darius und Xerxes. Die beiden älteren müssen also älter seyn, als Darius, können aber nicht älter seyn, als Cyrus, da Persepolis erst durch Cyrus erbaut ist.

a) Vergl. Spiegel, „Uebersicht des gegenwärtigen Standes der Forschungen über die Keilschrift," in der hall. Litt.-Zeit. 1845. Nr. 251—253.

Diese beiden älteren Schriftarten sind also ebenfalls persisch. Nun findet sich aber die eine dieser älteren Schriftarten sehr zahlreich in Babylon wieder (neben der jüngeren aus der Zeit des Darius). Wir haben also die Thatsache, daß die Baudenkmale Babylons persische Inschriften aus der Zeit des Cyrus und Kambyses tragen. Eine andere Schriftart aber, eine solche, die sich zu Persepolis nicht wiederfände, die man also für eine von der persischen Schrift verschiedene, chaldäische zu halten berechtigt wäre, kömmt in Babylon nicht vor. Schon das ist wichtig, wenn auch nur ein negativer Umstand. Nun hat aber Botta zu Chorsabad, in der Gegend des alten Ninive, Sculpturen von Sphinxen entdeckt, welche alle ohne Ausnahme genau mit den persepolitanischen übereinstimmen. Nach der gewöhnlichen, hergebrachten Anschauung der Geschichte jener Reiche ist es geradezu unbegreiflich, sowohl wie persische Sculptur nach Ninive, als wie ninivitische nach Persepolis gekommen seyn sollte. Schon vor der Gründung des persischen Reiches soll ja — sey es Nabopalassar von Babylon, sey es Cyaxares von Medien (Herod. 1, 106.), sey es, beide mit einander — Ninive zerstört haben. Nach der manchester'schen Ansicht und Combinationsweise wird Alles begreiflich. Jener Nabopalassar, welcher Ninive einnimmt, ist Cyrus selbst, und er nimmt Ninive nicht als Eroberer, sondern als Usurpator, als assyrischer Feldherr. Nun wird es ganz begreiflich, daß Cyrus bei der Erbauung von Persepolis Formen ninivitischer Sculptur anwandte. Das assyrische und das persische Reich liegen nicht mehr um Jahrhunderte auseinander, sondern berühren sich aufs engste. — So erklären sich dann auch die Negergestalten auf den Ruinen von Chorsabad. Vor Kambyses kamen jene Gegenden mit Afrika in keine Berührung. War aber Cyrus der Usurpator (nicht der Zerstörer) von Ninive, so läßt sich

eine productiv-friedliche Thätigkeit seiner und seines Sohnes in Ninive wohl denken.

Es finden sich nun auch schon in alter Zeit Spuren dieser ganzen Anschauungsweise. Daß Josephus (ant. 10, 11.) sagt, Diokles erwähne des Nebukadnezar in seiner Geschichte des persischen Reiches, hat insofern einige Bedeutung, als die persische Geschichte wenig Veranlassung zur Erwähnung Nebukadnezar's gegeben hätte, wenn dieser lange vor Cyrus als König eines anderen Reiches gelebt hätte. Weit wichtiger ist das Zeugniß des Hecatäus von Abdera (bei Jos. c. Ap. 1, 22.), daß „die Perser die Juden in die babylonische Gefangenschaft führten," und das des Cedrenus, der von „300 Jahren persischer Herrschaft" spricht, „wovon 70 der jüdischen Gefangenschaft angehörten." Auch 2 Makk. 1, 19. wird die babylonische Gefangenschaft ohne Weiteres als Deportation nach Persien bezeichnet.

Das alex. und orient. Chronikon erklären beide, Kambyses, der Sohn des Cyrus, sey von den Juden Nebukadnezar genannt worden; Eusebius vollends versichert (im chron.), diesen Ausspruch bei vielen Historikern gefunden zu haben; Suidas (u. Judith) citirt den Africanus als Gewährsmann für dieselbe Meinung. Die Geschichte der Judith spielt in Persien (Jud. 16, 10. und der persische Name Holophernes), und zwar zur Zeit des Kambyses (denn Aegypten ist unterjocht); der Herrscher aber wird Nebukadnezar genannt. Daß er als König von Assyrien beschrieben wird, stimmt ganz zu der Annahme, daß sein Vater Usurpator der assyrischen Krone und das chaldäische (d. i. persische) Reich nur eine Erweiterung des assyrischen unter einer neuen, chaldäischen (d. i. persischen) Dynastie war. — Endlich erinnern wir noch einmal an jene uralte Urkunde im Buche Esra, wo

Nebukadnezar, der Anfänger, und Koresch, der Beender des Exils, als Fürsten in einem und demselben babylonischen Reiche genannt werden, und wo dann der Verfasser des Buches Esra dasselbe Reich das persische nennt.

Nach solchen Zeugnissen kann man die Ansicht des Herzogs von Manchester nicht mehr eine „Hypothese" nennen. Alle alten, der Geschichte jener Länder nahe stehenden Zeugnisse vereinigen sich für dieselbe; selbst was bisher unlösbare Schwierigkeiten dem Forscher in den Weg warf, z. B. die Geschichte der Esther, die der Judith, wird nun auf einmal licht und durchsichtig. Es wäre eine wunderliche Annahme, daß eine Ansicht falsch seyn sollte, welche, wohin man blickt, überall sich als passend erweist, nirgends auf Schwierigkeiten oder Absurda führt. Es wäre dieß um so wunderlicher, als die entgegenstehende, traditionell gewordene Ansicht auch nicht ein positives Zeugniß für sich hat, sondern eben nur und allein auf der blinden Voraussetzung beruht, daß das chaldäische und persische Reich verschieden seyn müßten, obgleich alle Quellen, die von diesem erzählen, von jenem schweigen, und umgekehrt, obgleich die Geschichte des einen lediglich eine Wiederholung der Geschichte des andern seyn müßte, obgleich endlich diese ganze traditionelle Ansicht auf allen Punkten in Schwierigkeiten verwickelt.

Sonderbar könnte es nur erscheinen, wie eine so verkehrte Ansicht sich habe bilden und allgemeine Geltung erlangen können. Auf diese vom Verf. nicht aufgeworfene Frage antworten wir statt seiner. Diese Thatsache erklärt sich sehr leicht. Josephus ist der Urheber der traditionellen Ansicht; ihm folgten die christlichen Kirchenväter (mit jenen wenigen oben angeführten Ausnahmen), weil sie bekanntlich der hebräischen und der orientalischen Sprachen überhaupt nicht kundig waren, und so wurde die Ansicht des Josephus allgemein. Josephus aber kam

auf seine falsche Combination einfach dadurch, daß er glaubte, jener Koresch, welcher den Juden die Rückkehr erlaubte, sey der berühmte Cyrus. Von dem späteren Satrapen des Artaxerxes wußte er entweder nichts, oder es lag (wohl unbewußt) in seinem Interesse, den Römern gegenüber einen mächtigen Weltherrscher als Begünstiger der Juden nennen zu können.

Auch die persischen Sagen bei Mirkhond und Ferdousi unterwirft der Verf. (im 8. Kapitel) einer gründlichen Untersuchung. Hier ist freilich ein unsicherer Boden, und es lassen sich auf sie keine sichern Schlüsse bauen, sondern höchstens Unterstützungsgründe gewinnen. Ich will deßhalb auch nur in Kürze das Resultat seiner Untersuchung anführen. — Die persischen Sagen erzählen von einem Kaikosru eine ähnliche Jugendgeschichte, wie Herodot von Cyrus [a]); dagegen nennen sie einen späteren „Koresch" als Beschützer der Juden. — Kosru ist Cyrus. Ein Feldherr Baktnassar (verstümmeltes „Nebukadnezar"), der Jerusalem zerstört und Aegypten erobert haben soll, entspricht dem Kambyses. (Dieser könnte bei der Zerstörung Jerusalems seinem Vater geholfen haben. Doch kann ihn auch die persische Sage mit seinem Vater confundirt haben.) Ein König Lohorasp gelangt durch Wahl auf den Thron; Kondhemir und der Verf. des Lebtarikh nennen ihn einen Zeitgenossen des Jeremia, Daniel und Esra. Wir finden in ihm Darius Hystaspis wieder. Sein Sohn Guschtasp führt die Religion des Zerdudsch ein, prägt zuerst Goldmün-

a) Hat Nebukadnezar I. als assyr. Feldherr den Thron seines Königs usurpirt, so verträgt sich dann auch die Geschichte, die Herodot von ihm (nämlich dem mit ihm identischen Cyrus) erzählt, gar wohl mit dieser Thatsache.

zen, hat einen seiner Minister hängen lassen, und war der Mann einer Jüdin, die von Saul abstammte. Hier haben wir die speciellsten Züge aus der Geschichte unseres Xerxes-Ahasver. Sein Nachfolger Behmen führt den Beinamen Daraz-dast, d. h. der Langhändige. Ohne Zweifel Artaxerxes I. Longimanus. Er setzt den Sohn Baktnassar's in Babel ab und den Kuresch, einen Sohn (d. h. wohl Nachkommen) des Lohorasp und einer Jüdin, an dessen Stelle, und befiehlt diesem, den Juden die Rückkehr zu erlauben. — Solche Bestätigungen hätte wohl kein Leser erwartet. — Wir erhalten nun folgende vergleichende Uebersicht:

H. Schrift.	Herodot.	Perser.
Nebukadnezar I.	Cyrus	Kosru.
Nebukadnezar II.	Kambyses	Baktnassar.
Darius der Meder	Darius Hystaspis	Lohorasp.
Ahasver	Xerxes	Guschtasp.
Artachschasta	Artaxerxes Longim.	Behmen Darazdast.
(Satrap: Koresch)	———	(Satrap: Kuresch).
Darius Ahasveri	Darius Nothus	Darib.
———	Artaxerxes II.	———
———	Ochus	———
Darius der Perser	Darius Codomannus	Darib.

Eine Bemerkung, die dem Herzog entgangen ist, finde hier noch eine Stelle. Bekannt ist die orientalische Sitte, dem Enkel den Namen des Großvaters zu geben. Darius der Meder oder Lohorasp heißt bei Herodot ein Sohn des Hystaspes; Hystaspes ist mit Guschtasp (oder, wie er daneben heißt, Kischtasp) offenbar identisch. Wenn hiernach der Vater des Lohorasp ebenso wie der Sohn desselben Kischtasp hieß, so hat dieß um jener Sitte willen die höchste innere Wahrscheinlichkeit.

Wir wenden uns nun zur Schlußbetrachtung. Wir wollen zeigen (was der Verf. übergangen hat), daß auch die Geschichte von Esra und Nehemia einen indirecten Beweis für seine Ansicht enthält. Diese Geschichte verwickelt den Exegeten in unsägliche Schwierigkeiten, welche sich bei jener Ansicht aber plötzlich lösen. Ich erinnere nur an Eine Hauptschwierigkeit. Kores (Kap. 1, 1. 4, 5.) soll nach gewöhnlicher Annahme Cyrus seyn. Nun wird (Kap. 4, 5.) Darius als sein Nachfolger genannt, und V. 24. wird derselbe Darius als Nachfolger des Artachschasta genannt. Wie nun? Versteht man unter Darius (wie gewöhnlich) den Darius Hystaspis, so war dieser weder der Nachfolger des Artaxerxes, noch des Cyrus, und man muß nun entweder unter Ahasver und Artachschasta den Kambyses und Smerdis verstehen, was ein Verzweiflungsstreich ist, oder man versteht unter Artachschasta (mit Kleinert) den Artaxerxes, unter Darius den Dar. Hyst. und muß nun gewaltsame Umstellungen annehmen, oder endlich, man muß den 5. Vers künstelnd so deuten, als werde Darius als mittelbarer Nachfolger des Koresch aufgeführt. Letzteres ist aber gegen den offenbaren Wortsinn. „So lange Kores lebte," ruhte der Bau. Und wiederum: „bis zur Herrschaft des Darius" ruhte der Bau. Ist damit nicht offenbar gesagt, daß Kores bis zur Herrschaft des Darius lebte? Und kann überhaupt Darius auf Artachschasta gefolgt seyn? Wird nicht (Kap. 6, 14.) Artachschasta noch neben Darius als Beförderer des Baues genannt? Nach unserer Ansicht ist Alles sehr begreiflich. Kores ist nicht Cyrus, sondern der babylonische Satrap des Artachschasta, also mit diesem gleichzeitig. Der Bau ruht auf Befehl des Artaxerxes (Esr. 4, 17 ff.) durch Vollziehung des Kores. Wie Kores stirbt, wird Darius Nothus (der nachherige Nachfolger des Artaxerxes)

von Artaxerxes zum Satrapen in Babel eingesetzt; Darius, der Sohn des Xerxes und der Esther, ist den Juden günstig und erwirkt nun von Artaxerxes die Erneuerung der einst von Kores gegebenen Erlaubniß zum Tempelbaue, so daß „der Bau von Statten ging „auf Befehl des Kores, Darius und Artachschasta" (Esr. 6, 14.).

Nicht allein aber diese Schwierigkeit löst sich, sondern ein ganzes Nest von analogen Schwierigkeiten. War nämlich Darius Ahasveri oder Nothus anfangs nur Satrap des Artaxerxes, und lebte dieser noch fort, so steht nun nichts im Wege, unter dem Artaxerxes Esr. 7 ff. denselben Artaxerxes I. zu verstehen. Dann werden Esra und Nehemia zu Zeitgenossen des Josua und Serubabel, und die ganze Geschichte der Rückkehr gewinnt eine andere Gestalt und eine Schaar von Widersprüchen verschwindet.

Sehen wir diese Widersprüche näher an. Einige derselben haben Veranlassung gegeben, beiden Büchern alle Glaubwürdigkeit abzusprechen; andere sind noch gar nicht gehörig beachtet.

Erst aber vergegenwärtigen wir uns die Voraussetzung, unter welcher jene Widersprüche entstehen.

Esr. 1—6. soll von einer ersten Rückkehr der Juden unter Josua und Serubabel, Esr. 7 ff. und im Buche Nehemia von einer späteren Rückkehr einer Schaar von Nachzüglern unter Esra und Nehemia die Rede seyn. Das erstemal sey der Tempelbau unter Cyrus begonnen und unter jenem Darius vollendet worden; die Stadt sey aber noch unbefestigt gewesen. Das zweitemal sey die Stadt mit Mauern umgeben worden.

Aber schon das erstemal muß (nach Neh. 1.) ein Befestigungsversuch gemacht worden seyn, der aber sogleich wieder zerstört ward.

Die Anwohner, die Nehemia (Kap. 1.) in Jerusalem findet, sollen die Nachkommen der unter Josua zurückgekehrten Exulanten seyn.

Nun entstehen folgende Widersprüche. Vor Allem zwischen Neh. 7, 73 — 8, 1. und Esra 2, 70 — 3, 1. Eine im Buche Esra enthaltene Urkunde (2, 1 ff.) schließt nämlich mit den Worten: „Also setzten sich die Priester „und die Leviten und die Menge des Volks und die „Sänger und Thorhüter und Nethinim in ihre Städte, „und alles Israel in seine Städte.“ Es ist von der Einwanderung des Josua und Serubabel die Rede, und Kap. 3, 1. folgt die Nachricht, daß diese beiden Männer im siebenten Monate desselben Jahres eine große Volksversammlung religiösen Charakters hielten. Nehemia 7. wird nun wörtlich dieselbe Urkunde (ein Verzeichniß der mit Josua Eingewanderten) mitgetheilt und mit derselben Notiz, daß „die Priester, Leviten u. s. w. u. s. w. sicher in ihren Städten wohnten,“ abgeschlossen, und dann wird ebenso (Kap. 8, 1.) die Nachricht angeschlossen, daß am siebenten Monat ein Fest gefeiert wurde, aber bei diesem Feste fungiren nun Esra und Nehemia. Nach der Voraussetzung, daß Esra und Nehemia mehr als ein Menschenalter nach Josua und Serubabel erst einwanderten, ist dieß nun natürlich ein ungeheurer Widerspruch, und man sieht sich zu der Annahme genöthigt, daß der Verf. des Buches Nehemia in grenzenloser Unwissenheit die Geschichte Esra's und Nehemia's mit der Josua's und Serubabel's zusammengeworfen habe. Daß er dieß gethan hat, ist unleugbar und durch keine Künsteleien wegzubringen; auf welcher Seite die Unwissenheit sey, ist aber freilich eine andere Frage.

Wir bemerken nämlich, daß noch an mehreren Stellen solche „Widersprüche“ (nämlich Widersprüche gegen die traditionelle Voraussetzung!) wiederkehren, d. h. mit andern Worten, daß noch Mehreres hier dem Josua und

Serubabel, dort dem Esra und Nehemia zugeschrieben wird.

Nach Esr. 3, 1—4. ist in der Zeit des Josua, im 2. Jahre des Koresch, ein Laubhüttenfest gefeiert worden, und V. 6. lesen wir die Notiz, daß damals der Tempelbau noch nicht begonnen war. Dieß Laubhüttenfest schließt sich eng an jene oben erwähnte Volksversammlung Josua's „im 7. Monate." Nun schließt sich aber Nehem. 8. an die Volksversammlung Esra's und Nehemia's „im 7. Monat" ebenfalls ein Laubhüttenfest (Neh. 8, 15 — 19.).

Mehr noch: Esr. 2, 63. tritt auf dem Laubhüttenfeste Josua's eine Person ermahnend auf, welche ohne Weiteres הַתִּרְשָׁתָא genannt wird, und Neh. 8, 9. tritt auf dem Laubhüttenfest Esra's Nehemia selber in der nämlichen Weise ermahnend auf, und damit ja kein Zweifel über die Identität Nehemia's mit jenem „Thirschata" bleibe, so heißt es hier (Neh. 8, 9.): נְחֶמְיָה הוּא הַתִּרְשָׁתָא, und dort (Esr. 2, 2.) wird unter den Hauptanführern der unter Koresch zurückkehrenden Exulanten wirklich neben Josua und Serubabel ein — Nehemia genannt!

Nun steht die Sache schon nicht mehr so, daß bloß das Buch Nehemia die Einwanderung des Josua und Serubabel mit der des Esra und Nehemia in Eine Zeit zusammenwirft, sondern das Buch Esra und das Buch Nehemia stehen hier für einen Mann. Wenn wir nun aber auf der einen Seite so bestimmte Zeugnisse für die Gleichzeitigkeit jener vier Männer haben, sollten wir uns dann nicht billig fragen, welches denn die Gegengründe seyen, die uns veranlassen, solchen Zeugnissen entgegen zwei consecutive Einwanderungen vorauszusetzen und hinterher die Bücher Esra und Nehemia für confus und fabulos zu erklären?

Diese Gegengründe, sie reduciren sich lediglich darauf, daß Josua und Serubabel unter Koresch, Esra und Nehemia aber unter Artachschasta eingewandert sind, und daß Koresch der alte Cyrus seyn soll! So wie aber einmal feststeht, daß Koresch ein Satrap des Artachschasta war, so — fällt die ganze Voraussetzung in nichts zusammen. Dieß aber steht ohnehin fest, aus den früher angeführten Gründen, es steht ferner fest aus dem über Esra 4. Bemerkten; ja endlich verwandelt sich der Umstand, daß so auch unsere jetzt besprochene Schwierigkeit sich löst, in einen neuen Beweis für die manchester'sche Ansicht.

Doch es mag Leute geben, die sich so schnell nicht beruhigen lassen. „Findet denn nicht Nehemia (Kap. 1.) „schon Jerusalem bewohnt? Findet er nicht das Verzeichniß der früher Eingewanderten (Kap. 8, 5 f.) als „eine Antiquität vor?" Das ist eben die Frage. Weil man Alles durch die Brille jenes einmal gefaßten Vorurtheils betrachtete, glaubte man, dieß in den Worten zu finden; aber wir werden sehen, daß, sobald jenes Vorurtheil hinweggeräumt ist, Alles sich auf eine weit natürlichere Art erklärt.

Fassen wir die Geschichte der Bücher Esra und Nehemia in eine kurze vergleichende Uebersicht zusammen! Um drei Punkte gruppirt sich Alles, um die Rückkehr, den Tempelbau und die Excommunication der Ammoniter und Moabiter.

Koresch, wie wir wissen, ein Satrap des Artaxerxes Longimanus, erlaubt in seinem ersten Regierungsjahre — es wird nicht gesagt, auf welche Veranlassung hin — den Juden die Rückkehr (Esr. 1, 1., vergl. 6, 3. und 2 Chron. 36, 22 f.), Josua, Serubabel und Nehemia, der letztere als Thirsata, als königl. Statthalter (Esr. 2, 2 und 63., verglichen mit Neh. 8, 9.), ziehen mit 42,360 Israeliten (Esr. 2.; Neh. 7.) nach Judäa.

Im 7. Monate wird zum erstenmale feierlich Opfer gebracht und das Laubhüttenfest gefeiert, wobei Nehemia das Volk ermahnt und ihm das Gesetz verliest (Esr. 3.; Neh. 8.).

Näheres über die Veranlassung jener Erlaubniß und über die Bewerkstelligung der Rückkehr finden wir Neh. 1 ff. Nehemia lebte in Susan am Hofe des Souverains Artaxerxes I. Da erhielt er Kunde, wie elend es seinen Brüdern in Judäa gehe (Neh. 2, 1.). Man trägt hier das Vorurtheil hinein, daß diese Brüder in Judäa die unter Josua Zurückgekehrten seyn müßten. Man hält die Worte: „die Mauern Jerusalems sind gebrochen und ihre „Thore mit Feuer verbrannt," für eine dem Nehemia neue Nachricht von einer seit Josua's Rückkehr erfolgten abermaligen Zerstörung der Stadt oder wenigstens ihrer Wälle. Allein das Particip מְפֹרֶצֶת besagt zunächst nur: „die Mauern liegen noch zerbrochen," und das folgende וּשְׁעָרֶיהָ נִצְּתוּ ist jedenfalls nur Fortsetzung des in מפרצת begonnenen Gedankens. Wir finden auch nicht, daß Nehemia (V. 4 ff.) über eine neue Gewaltthat jammert oder den König um Bestrafung der Uebelthäter bittet, sondern er gedenkt lediglich daran, daß Gott dem Volke durch die Propheten Verstreuung unter die Heiden gedroht, aber die Verheißung beigefügt habe, es wieder zu sammeln, wenn es sich bekehre. Hier ist von einer bereits geschehenen Rückkehr aus dem Exile keine Rede. Und wie der König seine Traurigkeit bemerkt (Kap. 2, 1 ff.), bittet er um Erlaubniß, „die Stadt, wo seine Väter begraben seyen, wieder bauen zu dürfen" (V. 5.). Keine Spur, daß diese Stadt mittlerweile schon wieder gebaut und nur ihre Befestigungen aufs Neue geschleift waren! Und wie nun Nehemia nach Jerusalem kommt, findet er die Zerstörung noch so vollständig, daß (V. 14.) da, wo einst das Brunnenthor war, „sein Thier nicht Raum fand zu gehen." Wie wunderlich wäre das ge-

wesen, wenn Jerusalem wieder gebaut und bewohnt und nur die Festungswerke aufs Neue geschleift gewesen wären. Würden da die Bewohner nicht allerwenigstens an den Thoren den Schutt so weit weggeräumt haben, daß ein Maulthier ein- und ausgehen konnte?

„Aber war Jerusalem nicht dennoch bewohnt? „Fragt nicht Nehemia (Kap. 1, 2.), wie es zu Jerusalem „ginge?" O ja, er fragt, ob noch gar kein Anfang gemacht sey, die Stadt zu bauen; er setzt voraus, daß vielleicht Andere schon einen Anfang gemacht hätten. „Wie war dieß aber möglich, wenn nicht eine Schaar „von Exulanten vorher schon zurückgekehrt war? Nebu- „kadnezar hatte ja Alle, auch das gemeine Volk deportirt!" Eine Schaar braucht eben nicht zurückgekehrt zu seyn, wohl aber können und werden gegen Ende des Exils, besonders als Xerxes durch Esther den Juden günstig gestimmt wurde, Einzelne ohne Aufsehen und Hinderniß sich nach und nach in das Land gezogen haben. „Aber findet Nehemia nicht Priester und Obersten in Je- „rusalem, die schon „an dem Werke arbeiteten?"" (Neh. 2, 16.) So hat allerdings Luther übersetzt. Aber עשה המלאכה heißt sonst allgemein: „den Dienst thun," und der Sinn ist der, daß Nehemia den ihn begleitenden Obersten, Priestern und Bediensteten den Zweck seiner Reise nicht sagte, sondern (V. 12.), als er nahe zu Jerusalem kam, sich Nachts von ihnen trennte, drei Tage allein mit wenigen Begleitern unter den Trümmern weilte und seinen Gefühlen sich überließ, und alsdann erst den Zweck seiner Sendung kund that.

Das Erste, was nun geschah, war denn auch nichts Anderes, als daß die im Lande umher zerstreuten Juden gesammelt und beim Baue angestellt wurden; und was man wohlweislich zu allererst (und nicht nach der traditionellen Annahme zu allerletzt!) baute, waren die Mauern (Kap. 3.). Hierbei sind denn Juden aus Thekoa (V. 5.), Gibeon und Mizpa (V. 7.), Sa-

noah (V. 13.) u. s. w. thätig. Wozu dieß, wenn die Stadt schon gebaut und Einwohner an Ort und Stelle waren. Daß einzelne der Kap. 3. erwähnten Personen „neben ihren Häusern" bauen, ist (wenn wir Neh. 7, 4. vergleichen) so zu verstehen, daß Nehemia nachher durch diese Angaben den Platz, von wo an und wie weit sie gebaut haben, bezeichnen will. Uebrigens entstanden auch wohl gleichzeitig mit der Mauer schon Häuser und Straßen; die Bauenden mußten doch ein Obdach haben. — In 52 Tagen (Neh. 6, 15.) wurden die Mauern fertig.

Mittlerweile hatte Artaxerxes dem Koresch Befehl gegeben, den Exulanten die Rückkehr zu gestatten. Diese kamen nun an, und bei Nehemia werden sie im 5. Kap. zum erstenmal erwähnt. Es erhob sich (V. 1.) ein Streit zwischen dem „Volke" und den „Juden," weil (wie natürlich) Mangel an Nahrung entstand. V. 8. sagt Nehemia: „Wir haben unsere Brüder, die Juden, „losgekauft, die unter die Heiden verkauft waren, und „ihr wollt eure Brüder, die wir erkauft haben, wieder „verkaufen?" Hier ist der Gegensatz zwischen den früher Angesiedelten und den so eben neu Angekommenen deutlich.

Daß wirklich die Ordnung diese ist, daß erst Nehemia die Stadt baut, und dann die Exulanten unter Josua hinziehen, ist auch Esr. 1, 2. angedeutet a). Denn wo Koresch die Erlaubniß zur Rückkehr ertheilt, handelt es sich nicht mehr darum, die Stadt wieder aufzubauen, sondern nur, „in Jerusalem in Juda dem Herrn ein „Haus zu bauen." —

a) Jene Urkunde (Esr. 2.; Neh. 7.) wird nun nicht mit V. 73., sondern schon mit V. 64. (Esr. 2, 62.) schließen; V. 65. (Esr. 2, 63.) wird ja etwas erzählt, was Nehemia selbst weiter vornahm; hier fährt also der Schriftsteller frei zu erzählen fort. Daß er auch hier noch mit Esra oft wörtlich übereinstimmt, erklärt sich sehr einfach so, daß dieser jenen benutzt hat. Esr. 2, 63 — 3, 4. ist ein kurzer Auszug aus Neh. 7, 65 — 8, 18.

Wir wenden uns nun zum Tempelbaue. Die Rückkehr fand statt im 1. Jahre des Koresch (Esr. 1, 1.), d. i. im 20. des Artaxerxes (Neh. 1, 1. 2, 1.).

Im 2. Jahre nach der Rückkehr (Esr. 3, 8—13.), also im 3. des Koresch, im 22. des Artaxerxes, wurde der Grund zum Tempel gelegt. Nun versuchten es (4, 1—5.) die „Widersacher," d. i. ohne Zweifel Tobias und Saneballat, die schon den Bau der Mauern angefeindet hatten (Neh. 3 ff.), nicht mehr mit Gewalt, sondern mit List, die Juden zu hindern, und gaben dem Kores den „Rath," der Tempelbau sey staatsgefährlich, und so mußte, so lange Kores lebte, der Bau stille stehen. V. 7 ff. wird näher beschrieben, wie die Widersacher es anfingen a). Sie wandten sich an Artaxerxes, und auf dessen Befehl verbot Kores den Bau.

Kap. 5. wird erzählt, wie es kam, daß der Bau nach dem Tode des Koresch, im 2. Jahre des Darius Nothus (Esr. 4, 24.), wieder beginnen durfte. Die Propheten Haggai und Sacharja mahnten zum Baue; da fingen im 2. Jahre des Darius Nothus (Sach. 1, 1.; Hagg. 1, 1.) Serubabel und Josua auf eigne Faust wieder zu bauen an, ohne Zweifel in der doppelten Hoffnung, daß der neue Satrap Darius nichts von dem alten Verbote wissen werde, und daß er als Sohn der Esther den Juden günstig seyn werde. Wirklich bedurfte es erst einer Anklage des Landpflegers Tatnai bei Darius (Esr. 5, 3.), aber die Juden baten diesen, in dem Archive, „das zu Babel ist," nachforschen zu lassen, ob

a) V. 6. fehlt in den LXX. und ist entweder ein Glossem, das dem Mißverstande seinen Ursprung dankt, indem man unter Kores (V. 5.) Cyrus, unter Darius (V. 5.) den Darius Hystaspis, unter Artachschasta (V. 7.) Artaxerxes verstand und zwischen beide den Xerxes einflicken zu müssen glaubte, oder eine (echte) Parenthese, die auf den Vorfall Esth. 3. zurückweist. Ersteres ist mir wahrscheinlicher.

sich nicht das alte Erlaubnißedict des Koresch (Esr. 1, 1 ff.) finde. Es fand sich wirklich, wenn auch nicht zu Babel (Esr. 6, 2.), und Darius erlaubte, mit Genehmigung des Artaxerxes (V. 14.), welcher κατ' ἐξοχὴν „der König von Babel" genannt wird a), den Bau. Darius war also damals nur noch Satrap. Daß übrigens diese Satrapen, besonders wenn sie Prinzen vom Geblüte waren, auch (secundo ordine) den Titel „König" führten (Esr. 7, 12.), und daß die Satrapen überhaupt sehr selbständig in ihrer Herrschaft dastanden, ist bekannt (vgl. Herod. 1, 192.).

Im 6. Jahre des Darius Nothus (d. h. seiner Satrapie) wurde der Tempel vollendet und eingeweiht. — (Nun begreifen wir auch, warum Nehemia, nachdem er bis Kap. 11. die Erzählung seiner Thaten fortgesetzt hat, Kap. 12. die Namen der mit Josua Eingewanderten aufzählt. Darum, weil er und Josua gleichzeitig wirkten.) —

Wir gehen zur Ausschließung der Ammoniter. Esra 9 f. und Neh. 13. wird noch dieß spätere Factum berichtet. (Daß der Stelle Esr. 9. nicht Neh. 9, 1., sondern Neh. 13. entspricht, ist deutlich. Ebenso, daß die frühere Reinigung der Gemeinde (Neh. 9, 1.) von der späteren, wichtigeren (Neh. 13, 1—3.) verschieden ist. Denn dort war Nehemia anwesend; hier ist er abwesend.)

Nehemia war im 20. Jahre des Artaxerxes, im 1. des Kores, zum erstenmale nach Jerusalem gekommen (Neh. 1, 1.) und war Landpfleger gewesen bis zum 32. J. des Artaxerxes (Neh. 13, 6.). Von da an lebte er längere Zeit am persischen Hofe. In diese Zeit fällt die Ausschließung der Ammoniter und die Einrichtung eines Tempelkastens (V. 5.), die er hernach bei seiner Rückkehr als eine unpassende abschaffte (V. 8 ff.).

---

a) Vgl. Esr. 7, 12: „der König aller Könige."

Wie verhält sich nun aber hierzu das Esr. 7. Erzählte? Esra 7. beginnt mit den Worten: „Nach diesen Geschichten" (nämlich der Einweihung des Tempels im 6. Jahre des Darius) „im Königreiche des Artachschasta." Daß dieß noch immer der alte Artachschasta und nicht etwa Artaxerxes II. ist, wissen wir nun; wir wissen, daß Darius als Satrap der Nachfolger des Satrapen Kores geworden war; wir wissen auch aus den Profanschriftstellern, daß Artaxerxes 41 Jahre regiert hat. Nun heißt es Esr. 7., Esra sey mit einem Geleitsbriefe des Artaxerxes im Oriente umhergereist, habe die dort noch befindlichen Juden aufgefordert, nach Jerusalem zu ziehen, und sey mit einer Schaar (die von der frühern Esr. 2. ganz verschieden ist) nach Jerusalem gekommen; der Tempel war (8, 33.) damals schon gebaut. Nach seiner Ankunft habe er die Ammoniter ausgeschlossen.

Offenbar fällt diese spätere Reise Esra's a) in die Zeit nach dem 32. Jahre des Artaxerxes, in die Zeit, wo Nehemia abwesend war. Sonderbar ist deßhalb die Zeitangabe Esr. 7, 7: „im siebenten Jahre des Artaxerxes." Sollte die Stelle corrupt seyn? Mir scheint der Schlüssel der Erklärung in dem ebenfalls sonderbaren Zusatze zu liegen: היא שנת השביעית למלך. Ist der Text incorrupt, so ist dieser Zusatz ein reiner Ueberfluß. Ich glaube, das Regierungsjahr des Artaxerxes ist corrupt, der Zusatz richtig. Der im Zusatze genannte מלך wird der den Juden zunächststehende Satrap, ihr Satrap, seyn, d. h. Darius.

Nun war Nehemia im 6. Jahre des Darius, bei der Tempelweihe, noch in Jerusalem (Neh. 12, 40.); im 7. Jahre, wo Esra kommt und die Ammoniter ausschließt, war er schon abwesend (Neh. 13, 6.). Da er nun (Neh.

a) Nun erklärt sich auch der Ausdruck בראשונה Neh. 7, 5 f. Wie Nehemia schrieb, war die spätere Einwanderung zur frühern schon hinzugekommen.

sich nicht das alte Erlaubnißedict des Koresch (Esr. 1, 1 ff.) finde. Es fand sich wirklich, wenn auch nicht zu Babel (Esr. 6, 2.), und Darius erlaubte, mit Genehmigung des Artaxerxes (V. 14.), welcher κατ' ἐξοχὴν „der König von Babel" genannt wird a), den Bau. Darius war also damals nur noch Satrap. Daß übrigens diese Satrapen, besonders wenn sie Prinzen vom Geblüte waren, auch (secundo ordine) den Titel „König" führten (Esr. 7, 12.), und daß die Satrapen überhaupt sehr selbständig in ihrer Herrschaft dastanden, ist bekannt (vgl. Herod. 1, 192.).

Im 6. Jahre des Darius Nothus (d. h. seiner Satrapie) wurde der Tempel vollendet und eingeweiht. — (Nun begreifen wir auch, warum Nehemia, nachdem er bis Kap. 11. die Erzählung seiner Thaten fortgesetzt hat, Kap. 12. die Namen der mit Josua Eingewanderten aufzählt. Darum, weil er und Josua gleichzeitig wirkten.) —

Wir gehen zur Ausschließung der Ammoniter. Esra 9 f. und Neh. 13. wird noch dieß spätere Factum berichtet. (Daß der Stelle Esr. 9. nicht Neh. 9, 1., sondern Neh. 13. entspricht, ist deutlich. Ebenso, daß die frühere Reinigung der Gemeinde (Neh. 9, 1.) von der späteren, wichtigeren (Neh. 13, 1—3.) verschieden ist. Denn dort war Nehemia anwesend; hier ist er abwesend.)

Nehemia war im 20. Jahre des Artaxerxes, im 1. des Kores, zum erstenmale nach Jerusalem gekommen (Neh. 1, 1.) und war Landpfleger gewesen bis zum 32. J. des Artaxerxes (Neh. 13, 6.). Von da an lebte er längere Zeit am persischen Hofe. In diese Zeit fällt die Ausschließung der Ammoniter und die Einrichtung eines Tempelkastens (V. 5.), die er hernach bei seiner Rückkehr als eine unpassende abschaffte (V. 8 ff.).

---

a) Vgl. Esr. 7, 12: „der König aller Könige."

Wie verhält sich nun aber hierzu das Esr. 7. Erzählte? Esra 7. beginnt mit den Worten: „Nach diesen Geschichten" (nämlich der Einweihung des Tempels im 6. Jahre des Darius) „im Königreiche des Artachschasta." Daß dieß noch immer der alte Artachschasta und nicht etwa Artaxerxes II. ist, wissen wir nun; wir wissen, daß Darius als Satrap der Nachfolger des Satrapen Kores geworden war; wir wissen auch aus den Profanschriftstellern, daß Artaxerxes 41 Jahre regiert hat. Nun heißt es Esr. 7., Esra sey mit einem Geleitsbriefe des Artaxerxes im Oriente umhergereist, habe die dort noch befindlichen Juden aufgefordert, nach Jerusalem zu ziehen, und sey mit einer Schaar (die von der frühern Esr. 2. ganz verschieden ist) nach Jerusalem gekommen; der Tempel war (8, 33.) damals schon gebaut. Nach seiner Ankunft habe er die Ammoniter ausgeschlossen.

Offenbar fällt diese spätere Reise Esra's a) in die Zeit nach dem 32. Jahre des Artaxerxes, in die Zeit, wo Nehemia abwesend war. Sonderbar ist deßhalb die Zeitangabe Esr. 7, 7: „im siebenten Jahre des Artaxerxes." Sollte die Stelle corrupt seyn? Mir scheint der Schlüssel der Erklärung in dem ebenfalls sonderbaren Zusatze zu liegen: חיא שנת השביעית למלך. Ist der Text incorrupt, so ist dieser Zusatz ein reiner Ueberfluß. Ich glaube, das Regierungsjahr des Artaxerxes ist corrupt, der Zusatz richtig. Der im Zusatze genannte מלך wird der den Juden zunächststehende Satrap, ihr Satrap, seyn, d. h. Darius.

Nun war Nehemia im 6. Jahre des Darius, bei der Tempelweihe, noch in Jerusalem (Neh. 12, 40.); im 7. Jahre, wo Esra kommt und die Ammoniter ausschließt, war er schon abwesend (Neh. 13, 6.). Da er nun (Neh.

a) Nun erklärt sich auch der Ausdruck ברישונה Neh. 7, 5 f. Wie Nehemia schrieb, war die spätere Einwanderung zur frühern schon hinzugekommen.

13, 6.) vom 32. Jahre des Artaxerxes an abwesend war, so muß dieß mit dem 7. Jahre des Darius zusammenfallen a). Diese ganze Combination hat übrigens die höchste innere Wahrscheinlichkeit. Für die Abreise Nehemia's war der Augenblick nach der Vollendung und Einweihung des Tempels ein sehr passender. Ebenso begreift man, wie gerade da, wo der bisherige Thirsata abtrat, ein neuer in der Person Esra's nöthig wurde. Daher die Ankunft Esra's unmittelbar auf die Abreise Nehemia's folgt.

War das 7. Jahr des Darius das 32. des Artachschasta, so fiel der Tod des Kores und Antritt des Darius in das 27. Jahr des Artaxerxes. Die Reihenfolge der Begebenheiten ist diese:

Artaxerx.	Koresch.	
20.	1.	Nehemia sammelt die Juden in Judäa und baut Jerusalem.
		Koresch erlaubt den Exulanten die Rückkehr.
		Im 7. Monate: Volksversammlung. — Laubhüttenfest unter Esra und Nehemia.
23.	3.	Anfang des Tempelbaues. Unterbrechung.
	Darius.	
27.	1.	Tod des Koresch. Darius Satrap von Babel.
28.	2.	Wiederanfang des Tempelbaues.
31.	6.	Tempelweihe. Nehemia reist nach Persien.
33.	7.	Esra kommt dafür nach Jerusalem zurück. Ausschließung der Ammoniter.
	(?)	Rückkehr des Nehemia.

a) Esr. 7, 7. wäre also zu lesen: im 32. Jahre des Artachschasta.

Wir wären nun am Ende. Aber eine Frage kann man uns noch entgegenhalten: Sind denn vom 11. Jahre Nebukadnezar's I., d. h. des Cyrus, bis zum 20. Jahre des Artaxerxes I. siebenzig Jahre? Cyrus begann seine Herrschaft 559, Artaxerxes die seine 465. Von 552 bis 445 sind 107 Jahre, also 37 Jahre zu viel. Der Herzog von Manchester hat diesen Punkt wohl ins Auge gefaßt. Seine Antwort läßt sich auf drei Punkte reduciren.

a) Wissen wir so gewiß, daß die Chronologie Herodot's so sicher ist? Gerade wenn man Cyrus und Kambyses als Vorgänger des Darius Hystaspis betrachtet, entsteht die bekannte Schwierigkeit, daß Crösus nach Herodot zugleich ein Zeitgenosse des Cyrus und zugleich wieder ein Zeitgenosse des mit Darius noch gleichzeitigen Pisistratus gewesen seyn soll (eine Schwierigkeit, an deren Lösung sich J. M. Schulz, Volney, Bentley, Larcher, Bouhier, Clinton und neuestens Bömel genugsam abgearbeitet haben). Wenn man sämmtliche Data des Herodot zusammenstellt, gelangt man zu dem sonderbaren Resultate, daß Darius sogar 9 Jahre vor Cyrus seine Regierung müßte angetreten haben [a]). So unsicher wie Herodot ist auch die Chronologie des eusebianischen und ptolemäischen Kanon, wie das der Herzog weitläufig und mit stupendem Scharfsinne und Gelehrsamkeit darthut. Die Hauptverwirrung in diesen beiden Kanons entsteht dadurch, daß der Nabopalassar des Josephus, welcher, wie früher bemerkt, mit Nebukadnezar I. identisch ist, in den Kanones mit Sardanapal und Asarhaddon identificirt wird.

---

[a]) Die Hauptdata sind folgende: a) Astyages wird (Her. 1, 46. u. 75.) von Cyrus gestürzt unmittelbar vor dem Sturze von Sardes. Also fiel dieser ganz in den Anfang des Cyrus (Her. 1, 71. erscheinen die Perser noch in Felle gekleidet), und zwar wohl zwischen das 2. u. 4. Jahr des Cyrus, da

b) Wir sind nun also gewiß, daß der Cyrus und

---

zwischen die erste Orakelbeschickung des Crösus und seinen Sturz etwa 8 Jahre fallen. — b) Die Orakelbeschickung fiel in die 3. Tyrannei des Pisistratus. Herod. 1, 64. ist von dieser die Rede, und Kap. 65. heißt es: τοὺς μέν νυν Ἀθηναίους τοιαῦτα τὸν χρόνον τοῦτον ἐπυνθάνετο ὁ Κροῖσος κατέχοντα (als er den Krieg mit Cyrus begann). Die künstlichen Erklärungen, die das τοιαῦτα auf die erste Herrschaft des Pisistratus beziehen wollen, sind nur aus Verzweiflung entstanden, um den Cyrus höher hinauf zu rücken. — c) Crösus muß sogar bis nahe an den Tod des Pisistratus geherrscht haben. Miltiades, im Kriege mit Lampsacus gefangen, wird von Crösus befreit (Her. 6, 37.) und regiert nachher, wie aus der Erzählung deutlich hervorgeht, nicht mehr sehr lange in Chersonnes. In diese nicht sehr lange Zeit fällt die Ermordung seines Vetters Simon, und damals war Pisistratus schon todt (Her. 6, 103.). Also starb Pisistr. nicht sehr lange, nachdem Miltiades von Crösus befreit war. Der Herzog beweist durch scharfsinnige Combinationen, daß Crösus höchstens 4 Jahre vor dem Tode des Pisistratus kann gestürzt worden seyn. — d) Hippias regierte höchstens 4 Jahre, während welcher der jüngere (berühmtere) Miltiades in den Chersonnes kam. Von da bis zum ionischen Aufstande sind (Her. 5, 55. 6, 40.) vier Jahre, von da weiter bis zur Einnahme von Milet 6 Jahre (Her. 6, 31.), und von da bis zur Schlacht bei Marathon (wie aus Vgl. von Her. 6, Kap. 31, 41, 43, 46, 61, 62, 95, 102. unwidersprechlich hervorgeht) 3 Jahre. Sonach fällt die Einnahme von Sardes höchstens 19 Jahre vor die Schlacht von Marathon, und die Hypothesen, welche theils von der Vertreibung des Hippias bis zur Schlacht von Marathon 20 Jahre rechnen, theils die 36 Jahre der Pisistratiden (Her. 5, 65.) erst von der dritten Herrschaft des Pisistratus an zählen, werden von dem Herzoge schlagend widerlegt. — e) Das 4. Jahr des Cyrus fiel also 19 Jahre vor die Schlacht bei Marathon, seine 29jährige Regierung begann also 4 Jahre früher; er regierte 513—484. Die Schlacht bei Marathon fiel in das 32. Jahr der 36jährigen Regierung des Darius; dieser regierte also 522—486. Beide waren also gleichzeitig. (So stellen sich die Regierungsjahre beider nach Herodot. Es wird dieß Resultat später eine Correctur erleiden aus den genaueren Datis der h. Schrift.)

Kambyses des Herodot den beiden Nebukadnezar's der h. Schrift, und der Darius Hystaspis des Herodot dem Darius dem Meder entsprechen. Woher aber wissen wir, daß die Nebukadnezar's Vorgänger des medischen Darius waren? Von Herodot. Aber Herodot macht mittelbar den Cyrus wieder zum Zeitgenossen des Darius! Werfen wir doch nach so vielen Vorurtheilen auch noch dieß letzte, nämlich jene persische Königsreihe, die wir in unsern Schulbüchern gelernt haben, hinweg! Befragen wir wieder zu allererst die biblischen Autoren für sich allein!

Wird Darius der Meder je ein König von Chaldäa oder ein Chaldäer genannt? Wird nicht vielmehr Dan. 9,1. sein Sohn Ahasver (Xerxes) ein König der Meder genannt, der „über das Reich der Chaldäer König ward"? Werden nicht diese beiden Reiche, das (mit dem vulgo „persischen" identische) chaldäische und das medische, unterschieden?

c) Der Herzog führt nun auf vollkommen befriedigende Weise den Beweis aus vielen geschichtlichen Documenten, die wir nicht anführen können, wenn nicht diese Abhandlung zum Buche werden soll, daß Nebukadnezar I. (Cyrus), der persische (oder chaldäische) König von Babel, gleichzeitig war mit dem medischen Könige Darius Hystaspis von Susa, und daß Nebukadnezar II. (Kambyses) gleichzeitig war mit dem medischen Könige Xerxes. So und gerade so wird die Chronologie Herodot's gerechtfertigt [a]).

Der geschichtliche Verlauf beider Reiche war dieser. Nebukadnezar I. (Cyrus, der Nabopalassar des Josephus, der Kosru der Perser) usurpirte die Herrschaft über Ni-

---

a) Im Detail erzählt also Herodot (wider Willen!) richtig. Seine Gesammtanschauung, als habe Cyrus vor Darius geherrscht, beruht auf einem Irrthume.

nive. Mit Darius Hystaspis von Medien (dem Arphachsad des Buches Judith, dem Aphrasiab der pers. Sage) verbündet, zog er gegen Tomyris in seinem eilften Jahre, und sein Sohn Nebukadnezar II. war unterdessen in Babel Vicekönig. Es scheint, daß schon von da an Nebukadnezar I. eine Art Suprematie des Darius anerkannt hat. Sein Sohn, Nebukadnezar II., hatte eine Tochter des Darius zur Gemahlin und von ihr den Belsazar zum Sohne.

Im zwölften Jahre des Nebukadnezar I., im zweiten seines Sohnes, hatte dieser den Traum Dan. 2. Im 18. Jahre des ersteren stellte dieser das Bild Dan. 3. auf.

Belsazar scheint während der Krankheit seines Vaters (die 7½ J. nach seinem Regierungsantritte, d. h. dem Tode seines Vaters, begann) an dessen Statt regiert zu haben. Er wurde ermordet, vielleicht auf Veranlassung der Meder hin, die nach dem vollen Besitze des chaldäischen (persischen) Reiches trachteten. Sein Bruder Evilmerodach folgte ihm. Nach seiner Wiederherstellung unternahm Nebukadnezar II. (Kambyses), um sich zu rächen, den Zug nach Aegypten, und als er zurückkam, hatte Koresch den Thron usurpirt, und dadurch ward zugleich dem medischen Herrscherstamme die Suprematie in dem chaldäisch-persischen Reiche. Denn nicht um den Kampf zwischen einem medischen und einem chaldäisch-persischen Reiche handelte es sich, sondern — echt orientalisch — um den Kampf zwischen verschiedenen Satrapendynastien in dem durch das anfängliche Zusammenwirken von Cyrus und Darius entstandenen Einen Weltreiche. Wir müssen uns die Stellung z. B. eines Koresch zu einem Artachschasta oder eines Kambyses zu einem Xerxes etwa so denken, wie die des Mehemed Ali zum türkischen Sultan.

Was nun die specielle Chronologie betrifft, so sind die Hauptresultate folgende:

511—483. Nebukadnezar I. (Cyrus).
510. Eroberung Babylons.
505. Deportation Jojakim's.
504. Deportation Ezechiel's und Mordechai's.

501—483. Mitregentschaft Nebukadnezar's II. (Kambyses).

500. Nebukadnezar's Traum.
494. Goldnes Bild.
493. Zerstörung Jerusalems.

483—441. Nebukadnezar II.

476—469. Krankheit (Belsazar, Evilmerodach).

(444)—441. ägypt. Feldzug.

444—437. Koresch, Usurpator. Rückkehr der Juden unter Josua und Nehemia.
443. Grundlegung des Tempels.

436—423. Darius Nothus, Satrap.
435. Wiederanfang des Tempelbaues.
431. Tempelweihe. Nehemia reist nach Susan, Esra kommt.

423—404. Darius Nothus, König.

519—485. Darius Hystaspis von Medien.

502. Suprematie über Babel.

488—464. Ahasver-Xerxes.

481. Esther's Vermählung.
480. Schlacht bei Salamis.

464—424. Artaxerxes I.

Die erste Hälfte dieser Resultate ergibt sich aus den umständlichen Untersuchungen des erlauchten Verfassers der Times of Daniel, die andere Hälfte aus des Ref. obigen Untersuchungen über die Bücher Esra und Nehemia. Durch die letzteren wird noch ein wesentlicher Vortheil gewonnen. Der Herzog ist genöthigt, zweierlei 70 Jahre anzunehmen, erstlich 70 Jahre der Gefangenschaft (503—437), die aber gar keinen Abschluß finden (da nach seiner eigenen Rechnung auf 437 gar kein Ereigniß fällt), und dann noch 70 Jahre der Verwüstung (492—423), indem er das zweite Jahr des Darius für das zweite seiner souverainen Regierung hält. Wir dagegen erhalten eine einfache Zahl von 70 Jahren, die mit der großen Deportation Jechonja's und der Verwüstung des Tempels (2 Kön. 24, 13.) beginnt, im Jahre 505—504, und mit dem Wiederaufbaue des Tempels (435—434) endet. Im 2. Jahre des Darius Nothus waren die siebenzig Jahre um (Sach. 1, 12.).

Wir schließen hier unsere Mittheilungen und sind uns, besonders was den letzten Theil derselben, die Gleichzeitigkeit des Cyrus und Darius, betrifft, wohl bewußt, daß wir hier nur Resultate referirt haben. Aber die Absicht war auch hier vorwiegend die, die Blicke der deutschen Geschichtsforscher und Theologen auf jenes englische Werk hinzulenken und zur Berücksichtigung desselben anzuregen, nicht aber seine Lectüre überflüssig zu machen. Auch was den früheren Theil der Untersuchungen betrifft, so glaube Niemand, den Herzog von Manchester widerlegt zu haben, wenn er etwa dessen Epitomator und Referenten widerlegt hat. Ref. schreibt sich nicht im entferntesten die Gelehrsamkeit zu, welche nöthig ist, um als Vertreter und Sachwalter der manchester'schen Ansicht in Deutschland auftreten zu können; obwohl er gesteht, daß besonders der erste Theil der Untersuchungen einen völlig überzeugenden Einfluß auf ihn ausgeübt hat, so will er

doch in dieser Sache lediglich das Verdienst eines Colporteurs in Anspruch nehmen, und selbst dieß würde er gerne geschickteren Händen überlassen haben, wäre er nicht persönlich darum ersucht und freundlich ermuthigt worden. So viel hofft er bei jedem Leser erreicht zu haben: das Zugeständniß, daß diese Hypothese der genauesten Prüfung und Berücksichtigung werth sey. Nur zu oft sind wir Deutsche geneigt, uns in unsern Grenzen abzuschließen und die großartigen Leistungen, die anderen Nationen, auf dem Gebiete der Theologie aber vor allen den Engländern zu verdanken sind, zu verkennen oder zu ignoriren. Und doch wäre gerade das Studium der engl. Theologen uns so heilsam; uns, die wir so gerne uns in formelle Dialektik und eitle Hypothesen einlassen, das Studium von Theologen, deren Art es ist, erst den ganzen erdrückenden Reichthum von Material zu sammeln, und dann erst nicht sowohl Hypothesen, als Ansichten sich zu bilden; uns, die wir so gerne bei der ersten Schwierigkeit, die in einem bibl. Buche uns aufstößt, das ganze Buch um ein paar Jahrhunderte hinabwerfen, das Studium eines Autors, der die eiserne Beharrlichkeit besitzt, mit unermüdlicher Geduld erst die ganze Reihe der bibl. Bücher unter einander und dann mit sämmtlichen anderen Geschichtsquellen zu vergleichen, und dem es auf diese Weise gelingt, zu einem Resultate zu gelangen, welches, wenn es sich weiterhin erwahrt, mit vollem Rechte ein panharmonisches genannt zu werden verdient.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Sieben Blicke in das erste Kapitel der Genesis.

Von

F. W. C. Umbreit.

1.

Von Neuem den Anfang aller Dinge in dem Anfange des Wortes der heiligen Schrift betrachtend, werde ich von einziger Bewunderung, ja anbetender Ehrfurcht durchdrungen. Ich möchte die Feder gleich wieder niederlegen, wo sie versuchen will, die Macht des Eindrucks zu bezeichnen, darzustellen, oder gar zu schildern, den die Schöpfungsgeschichte in das Gemüth hineinwirft: jene Macht ist eine Uebermacht! — Wohl ist es zuerst das Gemüth, diese innerlichste und heiligste Stätte des empfangenden und zeugenden Geistes, die stille Pforte, welche sich den Offenbarungen Gottes öffnet, welches von dem ersten aller Worte: „es werde! und es ward," getroffen, erfüllt und bewältigt wird. Aber der fragende und beobachtende Verstand läßt sich sein angestammtes Recht auch hier nicht nehmen.

Wie sollen wir dich nennen, größter Schöpfer des größten Schöpferwortes? — Verfasser? — O des allge=

meinen und gemeinen, kalten, widerlich klingenden Wortes, das dich mit einem Male in die breite und weite Masse großer und kleiner, guter und schlechter Schriftsteller hineinbannt! — Dichter? — Mit diesem Namen bist du genug gepriesen und gescholten worden. Ja, deine Rede tönet als der erhabenste Gesang, dem wir keinen anderen an die Seite zu stellen wagen; denn der Gegenstand, den du besingst, ist selbst der erhabenste; er führt uns über Erde und Himmel hinaus zu Dem, der beide schuf und sonderte, und dein Wort, das diese erste und höchste Geschichte erzählt, ist ein unmittelbarer Abdruck ihrer Erhabenheit. Aber dem „Dichten" sind wir einmal gewohnt unwillkürlich ein „er" hinzuzusetzen, und eine „Erdichtung" hast du wahrlich nicht geben wollen, sondern reinste, göttliche Wahrheit, ein Gedicht also der ursprünglichsten Wahrheit, dir zugeflossen aus dem Munde Dessen, der sprach: „es werde Licht!" Doch wegen dieses immer leicht möglichen Mißverstandes mögest du auch mit einem solch' zweideutigen Namen verschont bleiben. — Künstler? — und im Besonderen „Maler?" — Man hat ja häufig genug deine Darstellung der Entstehung Himmels und der Erde ein Schöpfungsgemälde genannt, und dieses könntest du dir schon eher gefallen lassen; denn in der That, wir schauen mehr ein Bild, als daß wir lesen ein Gedicht. Aber läßt du nicht auf dem Vordergrunde deines Gemäldes das Licht schon aufleuchten, bevor du noch den Himmel aufgespannt und ihn mit Sonne, Mond und Sternen geschmückt? — Verfährt also ein Künstler, der Mann der Besonnenheit und feinen Ueberlegung? — Zwar haben wir dich längst von jenem unüberlegten Vorwurfe frei gesprochen, aber wir möchten dir gerne einen Namen geben, den dir Keiner, auch gar Keiner absprechen könnte. Mit der Kunst geht es überdieß, wie mit der Dichtung; leicht trägt man auch in sie einen Begriff hinein, der sicher dir fremd

war, den wir weder zu deinem Lobe, noch zu deinem Tadel auf dich anwenden wollen. — So verlassen wir denn das Gebiet von Poesie und Kunst, und suchen nach einem anderen Namen; denn einen wirst du doch haben. Sollen wir dir den vornehmsten geben, mit dem sich Mancher so groß gedünkt auf dieser Erde, obschon er seiner Bedeutung nach ein gar bescheidener ist — Philosoph? — Wohl hast du die Weisheit geliebt, die höchste und herrlichste, die von Gott dir zugekommen, und von dieser Liebe ist dein Wort erfüllt von Anfang bis zu Ende. Aber die Philosophen, wenigstens wie sie geworden und wir eine der Erfahrung entnommene Vorstellung von ihnen haben, begnügen sich nicht mit der Liebe zur Weisheit, sondern sie wollen die Weisheit aus ihrem Denken ergründen und mit Formeln, die mit Nothwendigkeit sich aus einander entwickeln und mit unleugbarer Folgerichtigkeit an einander sich ketten, die Weisheit bestimmen und setzen. Lächeln müßte ein solcher Philosoph, wollten wir seinen Namen dir leihen. Zwar einen „Speculativen" könnten wir nach gehöriger Vorherverständigung immer dich nennen; denn erschaut hast du von der höchsten Warte des Denkens den Anfang aller Speculation, Gott und sein erstes, lebendig schaffendes Wort; und du hast nicht nur den Grund aller Speculation in das Wort „Gott" gelegt, sondern du hast auch diesen Urbegriff in speculativer Weiterschauung zu Geist, sich selbst bestimmendem Willen und zum Leben gebracht. Aber du vermittelst die einfachen Grundtöne deiner Speculation nicht durch Zwischentöne, du verbindest die zeugenden Gedanken nicht durch Reflexion und Argumentation, sondern deine Rede setzt sich heraus in der reinsten und unmittelbarsten Form reiner und bloßer Versicherung. Und diese Versicherung kömmt so gar nicht aus dir selbst; in der Weise, wie du sie aussprichst, erscheint nicht die leiseste Spur, daß sie geistig erarbeitet sey, aus einer logisch-nothwendigen

Schlußfolge der Gedanken entsprungen; du gibst nur, was du mit dem Ohre deines Geistes vernommen, und wie sollen wir diese unmittelbare That deiner Rede anders bezeichnen, als mit dem sich selbst bezeugenden, die innerlichste Gewißheit der Ueberzeugung bekundenden Worte „Offenbarung"? — Aber aus welcher Quelle dir diese Offenbarung zugeflossen, davon hast du auch wieder keine psychologische Rechenschaft abgelegt, obschon du sie in dem Namen aller Namen ausgesprochen, in dem dir der Anfang aller Dinge gegeben war: Gott! — So wirst du dir denn auch lieber den Namen eines „Theologen" wählen, als den stolzeren eines Philosophen, der sich in der Erforschung der göttlichen Dinge der Voraussetzungslosigkeit zu rühmen pflegt; denn von dieser weißt du nichts, sondern du stehest fest auf der ersten aller Voraussetzungen, auf dem Bewußtseyn von Gott. Aber wie dir dieses Bewußtseyn zum Gewissesten geworden, zur Wurzel deines Denkens, das sagst du wieder nicht; du glaubst an Gott, und dieser Glaube ist dir offenbar. Dieser Glaube ist die Leuchte, welche dir die dunklen Urgewässer erhellt, ja dich über sie hinaus in die übersinnliche Region hinüberleitet, wo der Ewige, von Raum und Zeit geschieden, in seiner Einsamkeit das Wort sprach: „es werde!" — Doch vergessen wir über diesen reinsten aller Gedanken, der wie der Geist Gottes schwebet über der Materie, räumlich und zeitlich in höchster Freiheit, versuchend, erhebend und bildend die Denkkraft des himmelwärts aufgerichteten und forschenden Menschen, nicht die Form seines Ausdrucks, auf die es uns hier vorzüglich ankömmt. Ueberblicken wir noch einmal alle die Versuche, den Meister dieser Form zu benamen, so will uns keiner gefallen. Und besinnen wir uns über den allgemeinsten Grund der Verwerfung, so möchte derselbe nicht schwer zu finden seyn. Kein Name genügt, weil der Verfasser namenlos geschrieben, das heißt aber in unse-

rem Sinne, weil sein Subject so ganz und gar zurücktritt, und wir auf ein Werk der vollendetsten Objectivität blicken. Daher sind wir gewiß: könnten wir dich fragen, welchen Namen du dir wünschtest, alter Meister des objectiven Wortes, du würdest keinen anderen verlangen, als den bescheidensten, סֹפֵר, d. i. „Schreiber" oder „Erzähler". — „Der Himmel erzählet die Herrlichkeit Gottes, und die Veste verkündet das Werk deiner Hände."

2.

Episch haben wir die Darstellung in dem ersten Kapitel der Genesis genannt. Ja, es ist darin enthalten das älteste und erhabenste Epos von der Schöpfung und Bildung Himmels und der Erde. Die erzählende Rede entfaltet sich von selbst in der reinsten Weise, in der höchsten Unschuld des beschreibenden, nicht beurtheilenden Wortes. Also doch Poesie? — Allerdings! in der wahrsten Bedeutung dieses hohen Wortes. Wie Gott selbst in dem unmittelbarsten Bewußtseyn, daß das, was er schaffe und mache, gut sey, das allmächtige „es werde!" als nothwendig folgende That vollbringt, so zeichnet ihm der Griffel des Schreibers, den er dazu erwählt hat, das wunderbare Werk seiner Weltpoesie mit der naivsten und kindlichsten Treue nach. Und wie Gott nicht bloß den uranfänglichen Weltstoff ordnet und bildet zur vollendeten Schönheit des Daseyns, sondern diesen auch selbst hervorbringt, so hat auch unser Poet den Stoff zu seinem Epos nicht vorgefunden, sondern er hat ihn durch Eingebung empfangen. Denn woher hätte er ihn doch entnehmen sollen, da wir anerkannt die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts in allen Schöpfungsberichten der alt-asiatischen Welt nirgends gewahren? Nun, so hat er ihn aus dem alten Testamente entlehnt, in welchem wir durchgängig auf diesem Grundsteine des reinsten Glaubens an einen heiligen Gott, Schöpfer Himmels

und der Erde, das feste Gebäude der Theologie gegründet sehen? — Als wenn er nicht der Erste hätte seyn können, der diesen neuen Gedanken der alttestamentlichen Gotteslehre ausgesprochen und eingekleidet! — Wenn es doch Moses gewesen? — das hochgewürdigte Werk- und Rüstzeug göttlicher Offenbarung? — Doch wir wollen hier weder ein kritisch mindestens zweifelhaftes Urtheil voraussetzen, noch uns hinter eine dogmatisch-theologische Redeweise verstecken, sondern immerhin zugeben, unser Erzähler habe aus einer vorgefundenen Quelle geschöpft, so floß ihm diese doch nicht in der Fremde, sondern in der ursprünglichen Heimath seines nationalen Bewußtseyns von dem unbedingten Gott, von dem Schöpfer in dem unbeschränktesten Begriffe der Freiheit, und so ist er wenigstens, volksthümlich betrachtet, auch ein origineller, selbstschöpferischer Poet. Und so fällt hier auf eine sehr bedeutende Weise Theologie und Poesie in dem höchsten und allgemeinsten Begriffe der Eingebung und Offenbarung zusammen. Wir wollen jedoch, um Anstoß zu vermeiden, den bedenklichen Vergleich nicht weiter fortsetzen, sondern, wie wir bereits gethan, den Schöpfer des Schöpfungsberichtes nicht einen Dichter nennen, wenigstens nicht in Bezug auf den Inhalt seiner Urkunde. Aber die Form, in die er den Geist der ihm offenbar gewordenen Wahrheit gegossen, verkündet ihn sicher als einen Dichter.

3.

Richten wir zunächst unsern Blick auf die Wahrheit, die uns enthüllt wird, so besteht sie in der wunderbarsten aller Versicherungen, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen und allmählich zu der gemessenen Schönheit entwickelt habe, in der wir sie vor uns sehen. „Aus Nichts geschaffen!“ Ein Wort, das dem an die Erfahrung gewiesenen Verstande entschieden Hohn spricht und

auf dem ersten Blatte der heiligen Schrift die Predigt der Demuth beginnt, welche durch die ganze Bibel gehört wird. Wir können uns nicht verhehlen, und sollen es auch nicht, daß, wir mögen uns mit philosophischen Formeln drehen und wenden, wie wir wollen, in jenem Worte für den denkenden Menschen ein Widerspruch enthalten ist. Aber hüten wir uns, einen solchen der Unschuld der Urkunde selbst aufzubürden. Ihr Anfang ist „im Anfang", und mit diesem unscheinbaren und doch vollkommen wesenhaften Worte hat sie den Gedanken, daß Gott keinen Stoff neben sich gehabt, aus ihm die gegenwärtige Welt zu bilden, sondern ihn selbst hervorgebracht, viel reiner, ja so rein ausgedrückt, als irgend eine Sprache es nur vermag. Es steht dieses „im Anfang" so ganz allein, ohne allen Beisatz, ohne irgend ein Object, von dem der Anfang der Anfang sey; nur mit dem „Schaffen" selbst ist es in die unmittelbarste Verbindung gesetzt; dieses Schaffen war ein uranfängliches. Das Wort בָּרָא allein, wenn das בְּרֵאשִׁית im Texte fehlte, könnte dem Vorurtheile, als ob von einer ursprünglichen Hervorbringung der Materie in unserem Kapitel keine Rede sey, immer noch einige Nahrung geben, obschon wir unsererseits lexikalisch diese Meinung nicht von ferne theilen, aber so mit בְּרֵאשִׁית verbunden, schlägt es jeden Widerspruch für den, der den guten Willen hat, zu sehen, nieder. Freilich haftet an ihm etymologisch der Begriff des „Sonderns", aber die zunächst aus sinnlichen Eindrücken und Erfahrungen gebildete und zusammengesetzte Sprache bot unserem Schreiber kein anderes dar, da der Mensch, wenn er auch das reinste Schaffen denkt, nun einmal von dem „Trennen" nicht loskömmt; darum hat er mit seinem „im Anfang" auch der leisesten sinnlichen Auffassung recht eigentlich vorgebaut. Indessen zeigt ja auch das עָשָׂה, das „Machen", welches er später immer gebraucht, wenn er das folgende

„Bilden und Formen" bezeichnen will, daß er das בָּרָא von ihm bestimmt unterschieden haben will, wie denn auch die darstellende Rede im A. T., wo in manchen Stellen dieses Wort beziehungs- und verbindungsweise gebraucht ist, klar beweist, daß der Gedanke das sinnliche Element in demselben überwunden habe. Aber das Schaffen setzt ein Subject voraus, und dieses folgt unmittelbar auf בָּרָא es ist אֱלֹהִים, es ist der Name der unbedingten, freien Allmacht, es ist Gott; in diesem Namen, ist er einmal gefunden, ist der unmittelbarste Beweis der Möglichkeit, ja Nothwendigkeit einer Schöpfung aus Nichts gegeben, und so liegt der reine Theismus, das A und das O des alten Bundes, in den drei ersten Worten einfach, tief und klar enthalten. Daß nun das Object der Schöpfung schon Himmel und Erde in ihrer Getheiltheit genannt wird, widerspricht dem in den drei ersten Worten gefundenen Grundsinne keineswegs; denn die alttestamentliche Sprache hat für „Welt" als allumfassende Räumlichkeit in der hier nöthigen Bedeutung kein besonderes Wort; עֹלָם versinnlicht die unendliche Zeitentwickelung, wie sie freilich in die Anschauung des Raumes eingeschlossen ist. Es ist aber überhaupt kein Grund vorhanden, einen anderen Ausdruck, als den gegenwärtigen, zu wünschen, da schwerlich der erste Vers unseres Kapitels die besondere Lehre aussprechen wollte, daß Gott den ungeformten Weltstoff hervorgerufen; vielmehr, wenn wir uns in seine naive Anschauung versetzen, konnte er nur bezeugen wollen, daß Alles, was in unsere Sinne fällt, also nach der natürlichsten Betrachtung von einem Oben und Unten, von Gott ursprünglich geschaffen worden. Innerlich, in Gott selbst, war der Schöpfungsact mit einem Male, ohne nur Ein Zeitmoment in ihn hineinzutragen, so vollbracht, daß die vollendete Schöpfung, Himmel und Erde, fertig war, wie wir denn, begrifflich gefaßt, Gott keinen Augenblick ohne Welt denken

können, dürfen und sollen. Unsere Urkunde hat es aber nur mit der Welt der Erscheinung zu thun, und sie beschreibt der zweite Vers in ihrem ersten Zustande als eine finstere, verworrene, wüste Wassermasse, die sich nach dem gestaltenden Willen des Allmächtigen in einzelnen Epochen zu einer lichten, wohlgeordneten und belebten Schönheit entwickelt.

4.

Es ist bewunderungswürdig, wie die Schöpfungsurkunde gleich im Anfange mit den einfachsten und prägnantesten Worten den Grund zur monotheistischen, reinsten Gotteslehre des A. T. gelegt; wir erblicken hier die in heiliger Stille treibenden Keime, welche der später in die Erscheinung tretende Prophetengeist zu der herrlichen, frisch grünenden Saat entwickelt hat, in der es rauscht, wie auf dem Libanon. Der Gott, der zu Moses gesagt: „ich bin Der, der ich bin", welcher die Propheten mit seinem Geiste erfüllt und mit seinem Worte erweckt und durchdrungen, bezeugt sich hier zuerst in seiner ganzen eigenthümlichsten Wesenheit. In seiner höchsten, nur ihm gehörenden Machtvollkommenheit tritt der Ewig-Lebendige in das Leben der Dinge. Der unbedingt Seyende, der, welcher ist, der er ist, bekundet sich als unmittelbare That der lebendigen und Leben schaffenden Stärke; der Jehova ist der Elohim, oder wird es hier vielmehr in der für den Menschen nur zeitlich zu begreifenden, oder richtiger, vorstellbaren Schöpfung. Schon in dem Namen Jahve, wie wir eigentlich aussprechen müssen, ist das ewige Seyn als ein lebendiges und unmittelbar lebendig machendes gesetzt, und so gehört das Schaffen ihm nothwendig zu. Wir vermögen im reinen Denken den Jehova keinen Augenblick als Nicht-Elohim zu begreifen; der Ewig-Lebendige ist die ewige, unausgesetzt schaffende Macht; kein Elohim ist denkbar in öder

Einsamkeit ohne Welt. Aber die Welt ist nicht Gott, sondern in Ihm selbst unterschieden von ihm; darum hat sie auch einen Anfang in ihrer räumlichen und zeitlichen Entfaltung, Er aber nicht; er ist, sie wird; und so ist das hochbedeutende בְּרֵאשִׁית ein unentbehrlicher Anfang für die Schöpfung in ihrer gesonderten Betrachtung von dem Schöpfer. Es liegt mehr Philosophie in der Poesie, als man gewöhnlich sieht, wenn Himmel und Erde, namentlich die letztere, auf welche wir vorzüglich hingewiesen sind, in unserer Urkunde, bestimmter noch in dem ihr entsprechenden 104. Psalme, schon als ein gleich fertiges Kunstwerk vor Gottes Augen liegt, aber erst mit einem Schleier verhüllt ist, der hinweggezogen wird, und nun beim Jauchzen aller Morgensterne die höchste Schönheit hell und freudig in die Augen leuchtet.

5.

Bei einem schärferen Hinblicke auf das Wesen Gottes, wie uns sein Bild in bestimmten Grundlinien vorgehalten wird, gewinnen wir nicht bloß eine dunkel schaffende Kraft, eine lebendige Allmacht, aus der alle Dinge hervorgegangen, ein Zeugendes, sondern, worauf es vor Allem ankömmt, eine Persönlichkeit, ja eine Person, die, für sich seyend, denkend hervorbringt, das Gedachte verwirklicht und sich selbst bewußt von ihm unterscheidet. Gottes Geist reget sich über der wüsten, finsteren Tiefe, und Er spricht: „es werde Licht!" — So ist der Geist und das Wort ewig bei Gott. Offenbaren sie sich auch erst bei der Gestaltung der Welt zu ihrer harmonischen Entwickelung, so sind sie doch schon in Gott, als er von Ewigkeit schafft; sie können nicht ruhend in ihm gedacht werden, sondern, weil sie denkend Lebendiges wirken, sind sie ewig denkend lebendig in ihm, und so haben wir allerdings schon in den drei ersten Versen des alten Testaments eine Dreiheit des göttlichen Wesens — Gott,

Geist, Wort — aber auch eine bestimmte, und zwar auch immanente Dreieinigkeit nach der biblisch-heiligen Psychologie. Denn אֱלֹהִים, רוּחַ und דָּבָר können nicht getrennt denkend und wirkend von einander gedacht werden, sondern sie sind in einander, zwar in Unterschiedenheit sich erkennend, aber doch in absoluter Einheit zusammenhaltend und sich bethätigend. Wir haben so von Anfang keine, von der Welt zwar getrennte und dieselbe schaffende, doch immerhin für die Begriffserfassung dunkele Potenz Gottes, sondern eine lebendige und denkend-wollende Persönlichkeit, die sich als solche vorzüglich durch das Sprechen bezeugt, so daß das Wort bei der Erschaffung der Welt recht eigentlich zum Hauptbegriffe Gottes wird, mit vollem Rechte, da Gott ohne Welt undenkbar ist. Nur eine solche Persönlichkeit Gottes kann ein „es werde!" aussprechen, dem ein „es ward" nothwendig folgt; die Schöpfung ist keine Evolution oder Emanation Gottes, sondern er setzt in höchster Freiheit seines Denkens und schaffenden Wollens die Welt und bleibt dabei ein Wesen für sich. Hier liegt in dem Gottesbewußtseyn des Offenbarungsgläubigen der unterscheidende Hauptpunkt von aller anderen rein philosophischen, namentlich pantheistischen Denkweise; die theologische Speculation trennt sich an dieser Stelle scharf und unerbittlich von der philosophischen; ohne das absolute „es werde!" und „es ward!" kein reiner Theismus. Das Schaffen des Einen für sich seyenden Gottes ist ein etwas außer sich Setzen, ohne von sich etwas zu geben oder zu verlieren. Zuerst wird das Licht, aber Gott ist nicht selbst das Licht, sondern Licht ist nur sein Kleid (Ps. 104, 2.).

6.

Betrachten wir das ganze Kunstwerk der Schöpfung, wie es sich in seinen einzelnen, harmonisch nach einander hervortretenden Gebilden unseren Augen darstellt, so fes-

felt das letzte und höchste derselben unsern Blick. Der Mensch, die Vollendung der göttlichen Arbeit, erscheint. Indem der Nachzeichner des lebendigen Schöpfungsgemäldes zu seiner Erschaffung übergeht, gestaltet sich die Rede so, als habe sich Gott bei der Verwirklichung der beschlossenen Bildung desselben in seiner ganzen Machtvollkommenheit zusammengenommen: „Wir wollen Adam machen!" Die als Vielheit im Namen Elohim bezeichnete Fülle des göttlichen Wesens macht sich nachdrucksvoll auch im Verbum geltend, und es sind gewiß nicht in das „Wir" die zur Berathung hinzugezogenen Engel mit aufgenommen; denn, wie der vorurtheilsfrei aufgefaßte Ausdruck lautet, hätte diese Gott nicht zur Berathung, sondern zur Theilnahme an dem Machen des Menschen selbst aufgefordert, was gegen die unbeschränkte, sich selbst genug seyende Schöpfungskraft des Einen Elohim verstoßen würde, worauf doch sonst Alles in diesem ersten Kapitel gesetzt ist; auch würde es unbegreiflich seyn, warum die Engel, wenn sie auch nur zum Geheimenrathe Gottes gezählt werden sollten, nicht schon im Vorhergehenden genannt wären, da sie doch nach einer solchen Würdigung höher stehen müßten, als der Mensch. Aber es ist überhaupt sehr merkwürdig, daß über die Entstehung der Engel das tiefste Stillschweigen herrscht; sie sind im A. T. da, schon Kap. 6, 2. kommen sie zum Vorschein, aber wie, wo und wann sie geworden, davon weiter keine Andeutung, als daß sie „Söhne Gottes" genannt werden, woraus also nur so viel geschlossen werden dürfte, daß sie unmittelbar von Gott gezeugt und einen andern Bildungsstoff als der Adam gehabt; ihre Entstehung müßte demnach als eine vorweltliche angenommen werden, wo uns aber alles Denken über das Wie, Wo und Wann gänzlich ausgeht und ein Begriff schlechterdings unmöglich wird. Die Speculation irrt hier in einem undurchdringlichen Nebel umher, der sich bei der ersten Bekanntschaft mit ihnen nur noch mehr verdichtet. Sie

lassen sich zu den Töchtern der Erde herab, weil sie diese als schön erkannt, und erzeugen mit ihnen ein altes Riesengeschlecht auf Erden. Wollen wir bei dieser wie verloren klingenden Erzählung nicht die unvermerkt hervordringende Nachwirkung einer vorausgegangenen mythisch-polytheistischen Weltansicht gestatten, was für die Annahme einer reinen Offenbarung Gottes im A. T. wenigstens eine große Bedenklichkeit hat, da plötzlich in das helle Licht der Einheit wieder der trübende Schatten einer Vielheit, wenn auch nur vorübergehend, hereinträte, wiewohl in dem Bewußtseyn des Erzählers selbst der Begriff des Einen Gottes, der erzürnt ist, daß sein Geist durch die Vermischung der Engel mit den Erdentöchtern Fleisch geworden, viel zu bestimmt hervortritt, als daß wir unsererseits einer solchen Ansicht beitreten könnten, so setzt diese Stelle doch immer ein Gelüste in den Gottessöhnen nach dem Fleische voraus, und sie sind als solche nicht mehr gut, sondern böse geworden. Aber wie ist dieses geschehen, und wie ist der Fall der Engel gekommen? — Wir gelangen nothwendig zu einer Geschichte vor dieser Welt, und doch ist nach unserm Berichte diese, und nur diese im Anfange, also vor aller Zeit, allein geschaffen. — Wenden wir uns daher der bestimmten und lichten Gestalt des Menschen zu, wie sie, mit dem Bilde Gottes geschmückt, die Krone der königlichen Herrschaft über alle Geschöpfe der Erde trägt. Wenn das ganze Kapitel, in Form und Darstellung, den Eindruck der erhabensten Poesie auf uns macht, so schwingt sich hier die Rede zu einem kurzen Freudengesange empor, und wir begegnen zum ersten Male in dem „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn," dem vielbesprochenen Parallelismus membrorum in seiner einfachsten und erhebendsten Weise. Suchen wir zunächst Alles zu vergessen, was die Ausleger von den ältesten bis in die neuesten Zeiten in das Ebenbild Gottes hineingelegt, so werden

wir wohl zuerst eben das „Ebenbild" zu vermeiden haben; denn da wir mit diesem Ausdrucke wenigstens im deutschen Reden und Denken die Vorstellung, daß ein Gegenstand, einem andern nachgebildet, diesem völlig gleich sey, zu verbinden pflegen, so verlassen wir den Text, wenn wir also übersetzen. Das Wort צֶלֶם bedeutet immer nur „Schattenbild," und der Schatten trägt nicht das volle Leben dessen, der ihn von sich wirft, in sich. Es ist von vorne herein auch gar nicht zu erwarten, daß der Mensch, leiblich oder geistig genommen, als Gott völlig gleich gedacht werden solle; auch das zur weitern Erklärung hinzugefügte כִּדְמוּתֵנוּ darf zu einer solchen Vorstellung nicht verleiten; im Gegentheile das כְּ scheint den Begriff des בְּ eher zu verringern, als zu verstärken: im Bilde Gottes soll der Mensch in die Erscheinung treten, aber immer nicht in absoluter Wesensgleichheit mit dem Bilde, sondern nach dem Bilde; דְמוּת ist das Bild Gottes, das sich in dem צֶלֶם, aber nur in dem Schatten offenbart und abspiegelt; im folgenden 27. Verse bleibt denn auch dieser Zusatz hinweg und es wird nur auf das nachdrucksvollste hervorgehoben, daß Gott den Menschen wirklich in seinem Bilde geschaffen habe, und zwar in der geschlechtlichen Unterschiedenheit von einem Männlichen und Weiblichen. Da der Mensch, worauf sein Name אָדָם deutet, offenbar als aus Erde geformt gedacht werden soll, so kann er ja endlich um dieses Stoffes willen nur als ein Schatten Gottes vorgestellt werden; denn die Gestalt Gottes kann doch im Sinne unserer Urkunde nimmermehr eine irdene gewesen seyn. Daß wir aber bei der Gottbildlichkeit des Menschen zuerst die äußere Gestalt desselben ins Auge fassen sollen, kann nicht in Abrede gestellt werden; denn sie ist doch nichts Zufälliges, sondern der nothwendige Abdruck und Ausdruck seines ihm eigenthümlichen Wesens; auch geht dieses sicher aus Kap. 5, 3. hervor; nur würden wir irren, wenn wir es mit dieser Beziehung des Bildes Got-

tes auf die Leiblichkeit des Menschen zu genau nehmen, oder sie wohl gar nur allein in Betracht ziehen wollten. Das Erstere ist deßhalb nicht zulässig, weil wir nach der geschlechtlichen Theilung des Menschen in ein Männliches und Weibliches doch nur das Beidem Gemeinsame in dem göttlichen Nachbilde festhalten dürfen, also die Schönheit der Form, und vor Allem den aufrechten Gang; das Letztere verbietet die einfache Beobachtung, daß doch der Geist des Menschen, der erst seine körperliche Darstellung bedingt, und wodurch er sich vor allen Geschöpfen als eine wirklich neue Creatur auszeichnet, die Hauptsache ist. Daher wird auch dem Menschen unmittelbar, nachdem seine Gottbildlichkeit berichtet worden, die Herrschaft über die Thiere zuerkannt, woraus aber keineswegs folgt, daß nur in ihr allein, oder wenigstens vorherrschend der Begriff von jener zu suchen sey. Diese Herrschaft ist, so zu sagen, nur der sinnlichste, am meisten in die Augen leuchtende Beweis, daß der Mensch, zwar ein Adam, aus Erde geformt, wie alle anderen Geschöpfe, doch im Bilde Gottes geschaffen sey, die Bedeutung dieses Bildes ist aber tiefer zu suchen und hat sich sicher auch der schlichtesten Beobachtung aufgedrängt. Man kann es auffallend finden, daß weder hier, noch im folgenden Kapitel der Sprache, dieser lauttönenden Bekundung der königlichen Erhebung des Menschen über die Thierwelt, im Besonderen gedacht wird; nur wie im Vorbeigehen wird später erwähnt, daß Adam den ihm vorgeführten Thieren Namen gegeben, also auch dort die Gabe zu reden vorausgesetzt. Aber es ist eben die Sprache die nothwendige, sich von selbst ergebende Voraussetzung des im Bilde Gottes Geschaffenseyns, so bestimmt, daß gerade deßhalb dieses prägnanteste Zeichen der menschlichen Gottbildlichkeit nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden brauchte. Wir aber, wenn wir den Begriff des Bildes Gottes in seine Elemente zu zerlegen gedrungen sind, müssen die Sprachbefähigung als das erste herausstellen. Denn was

aus Gott selbst, wie er sich als Schöpfer offenbart, vorzüglich und recht eigentlich lautbar wird, ist eben sein Sprechen; das Sprechen aber ist eben das unmittelbare äußere Zeugniß des Denkens. Gott ist vor Allem ein denkendes, sich seiner selbst bewußtes, sich von der Welt und sich selbst unterscheidendes Wesen, und so auch der Mensch, insofern er das Bild Gottes trägt. Und so ist das Selbstbewußtseyn, die Vernunft, das Wort in seinem tiefsten Sinne, die Gottbildlichkeit des Menschen. Indem sich aber der Mensch in Vergleich mit allen anderen Geschöpfen der Erde stellt, erkennt er seine Unterschiedenheit von ihnen besonders in der Freiheit, kraft deren er sich über sie im Denken zu erheben vermag; und dieses Bewußtseyn der Freiheit im Gedanken macht ihn doch nur allein zum wahren Herrn der Thiere, zum Könige der Erde, ja zum Gebieter über die Natur.

7.

Ueberschauen wir zuletzt noch einmal die Form, in welche der Offenbarer des Uranfangs aller Dinge und ihrer zeitlich geregelten Bildung und Ordnung seine göttliche Gedankenschöpfung gegossen, so steht sie wirklich, wie wir eben dieses letzte Wort mit Ueberlegung gewählt, als das herrlichste Gußwerk in harmonisch-schönster Vollkommenheit vor unsern Augen. Diese Form gehört zur Poesie und soll nach ihres Meisters Willen auch nur als solche angesehen werden; aber es ist eine heilige Poesie: die Welt ersteht in den sechs Arbeitstagen der mosaischen Woche und ist vollendet am siebenten, heiligen Tage der Ruhe. Daß der Dichterweise selbst keinen dogmatischen Lehrsatz von den sechs Tagewerken der Schöpfung im eigentlichsten Sinne habe geben wollen, verräth er auf das naivste für den Unbefangenen dadurch, daß er erst am vierten Tage, so zu sagen, den Tag entstehen läßt. Denn, wenn auch jener längst vorgebrachte Einwurf, daß das Licht vor der Sonne dage-

wesen, ein nichtiger ist, insofern ja das Licht als das Erste, Ursprünglichste und Nothwendigste vor aller weiteren Ausbildung des gegenwärtigen Kosmos betrachtet werden soll, Sonne, Mond und Sterne hingegen als מְאֹרֹת, d. i. als einzelne große und kleine Lichtörter oder Lichtgefäße, an dem Himmel zu leuchten bestimmt sind, hauptsächlich um zu trennen zwischen dem Lichte und der Finsterniß, so kann doch jedenfalls seit diesem Schöpfungswerke nur erst von einem Tage die Rede seyn. Der Erschaffung der Leuchten des Himmels konnte aber nicht eher gedacht werden, bis dieser selbst nach dem ersten großen Trennungsact in der Sonderung des Lichtes von der Finsterniß durch den zweiten in der Verdichtung einer Veste inmitten des Wassers ins Daseyn gerufen worden. Der Belebung des Himmels durch Lichter mußte nun auch noch die Belebung der Erde, die nach der Scheidung der unter der Veste befindlichen Gewässer erst hervortreten konnte, durch Kräuter vorangehen, und so konnte also der erste Tag nur am vierten Tage zum Vorscheine kommen. Die hier und da geäußerte Meinung, daß יוֹם in unserem Kapitel als Schöpfungsepoche genommen werden könne, wird an der einfachen Bemerkung zu Schanden, daß Gott am siebenten יוֹם, also an einem eigentlichen Tage, geruht habe. Und so ist es denn keinem Zweifel unterworfen, daß der Dichter — denn von einem solchen haben wir in diesem Punkte das Recht zu reden — die allerdings in einzelnen Epochen in aufsteigender Regelmäßigkeit zur vollendeten Schönheit durch den Geist Gottes sich entwickelnde Welt in die hebräische Woche künstlerisch eingeschlossen, wodurch ihm zugleich der Vortheil erwuchs, dem bereits eingesetzten Sabbathe seine heiligste Bedeutung sogar durch das Ruhen des Schöpfers beizulegen.

2.

Ueber Matth. 13, 45. und 46.

Mit Beziehung auf Wächtler's Erklärungsversuch in den Stud. u. Krit. J. 1846. H. 4. S. 939—946.

Von

H. Steffensen,

Pastor in Sarau.

Der in der Ueberschrift genannte Aufsatz des Pfarrers Wächtler hat es sich zur Aufgabe gestellt, einer neuen Erklärung der bekannten Parabel von der köstlichen Perle beim theologischen Publicum Eingang zu verschaffen. Diese Erklärung versteht unter dem Perlen suchenden Kaufmanne den Heiland, und unter den Perlen, einschließlich der Einen köstlichen Perle, die Menschenseelen, wie sie sowohl Zweck seiner erlösenden Liebe, als auch zugleich wiederum Werkzeug neuer Gewinnung sind.

Was den Verf. bewogen hat, die in Rede stehende Erklärung der bisher üblichen vorzuziehen, läßt sich auf folgende Punkte zurückführen. Zuvörderst glaubt er schon aus der Analogie der unserem Gleichnisse im genannten Kapitel des Matthäus vorhergehenden und nachfolgenden Parabeln beweisen zu können, daß der suchende Kaufmann und nicht die gefundene Perle der Hauptbegriff sey, von dem die weitere Deutung ausgehen müsse, und sodann glaubt er, aus V. 37. entnehmen zu können, daß derjenige, der in diesem Kapitel unter dem Himmelreiche zu verstehen, kein Anderer sey, als der Herr selber in seiner erlösenden Thätigkeit.

Der Schluß, den der Verf. macht, ist also wesentlich dieser: 1) weil in den übrigen Gleichnissen dieses Kap.

immer der Hauptbegriff dem *ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. οὐρ.* im Dative nachfolgt, so muß auch hier in diesem Gleichnisse nicht die „köstliche Perle," sondern der Kaufmann als Hauptbegriff betrachtet werden, und 2) weil in einem früheren Gleichnisse ein solcher Hauptbegriff vom Herrn selber auf sich gedeutet ist, so muß auch der in diesem Gleichnisse vorkommende Hauptbegriff auf den Herrn gedeutet werden.

Es ist in der That kaum abzusehen, wie der Herr Verf. es hat über sich gewinnen können, eine so gewonnene Erklärung für wohl begründet zu halten. Muß denn so ohne Weiteres die Deutung des Hauptbegriffs in dem Einen Gleichnisse als normgebend für die Deutung aller Hauptbegriffe in allen Parabeln desselben Kapitels angesehen werden? Mir scheint das eine Annahme zu seyn, die allen Regeln der Hermeneutik schnurstracks widerstreitet. Freilich hat der Verf., um seiner Annahme möglichst zu Hülfe zu kommen, den Leser daran erinnert, daß es überhaupt bei näherer Bestimmung des Begriffs der *βασιλεία* durchaus nöthig sey, jedesmal von dem Herrn als dem Repräsentanten und Inhaber dieses Reiches auszugehen u. s. w. Herr Pfarrer Wächtler scheint aber, als er diese Bemerkung niederschrieb, übersehen zu haben, daß es sich hier noch gar nicht um eine nähere Bestimmung des Begriffs der *βασιλεία τ. οὐρ.* handelt, sondern einfach um die Frage, ob unter dem „*ἄνθρωπος ἔμπορος*" — der Heiland zu verstehen sey oder nicht. Die obige Bemerkung kann gern zugegeben und dabei doch die Deutung des *ἄνθρ. ἔμπ.* auf den Heiland bestritten werden.

Aber gesetzt auch, es wäre dem Verf. die Begründung seiner Erklärung aus V. 37. mißlungen, so könnte ja doch der ganze Sinn der Parabel sich bei seiner Deutung so leicht und natürlich ergeben, daß sie dadurch sich selbst genugsam vor andern empföhle. — Sehen wir denn zu, ob das der Fall ist.

Der Herr Verf. hat selbst gefühlt, daß die Hauptschwierigkeit bei der von ihm vorgeschlagenen Erklärung in dem πολύτιμος μαργαρίτης besteht, in dessen Erwerbung wir augenscheinlich das eigentliche punctum saliens des Gleichnisses zu suchen haben. — Was er aber a. a. O. sagt, um diese Schwierigkeit zu heben, hat wohl Jedem, der das Gleichniß unbefangen betrachtet, die Unhaltbarkeit dieser Deutung klar machen müssen. Die Eine köstliche Perle soll nämlich die Seele bezeichnen, die fähig oder empfänglich ist, den Herrn ganz in sich aufzunehmen. Der Sinn des Gleichnisses würde also der seyn: Wie der Kaufmann für jede gute Perle einen Theil seiner Güter hingibt, aber für Eine köstliche Perle Alles, was er hat, sein ganzes Eigenthum, so gibt auch der Heiland jeder nur in irgend welchem Maße empfänglichen Seele etwas von seinem Eigenthume hin, aber wo er einer völlig empfänglichen Seele bei seinem Suchen nach Seelen begegnet, da gibt er ihr sein ganzes Gut, den ganzen Reichthum seiner Gnade und Wahrheit zu genießen. —

Wer fühlt aber nicht, daß diese Deutung an zwei wesentlichen Mängeln leidet? Einmal kommt das ἕνα dabei nicht zu seinem Rechte, denn dieß deutet offenbar darauf hin, daß unter dem πολύτ. μαργ. ein Gut muß zu verstehen seyn, das einzig in seiner Art ist, während es ja doch hoffentlich mehr als Eine Seele gibt, die empfänglich ist, den Herrn ganz in sich aufzunehmen. Fürs Zweite aber ist bei der in Rede stehenden Deutung ganz davon abgesehen, daß der Kaufmann sein Gut nicht den Perlen schenkt, sondern dem Besitzer der Perlen als Kaufpreis bezahlt. Wäre also unter dem Kaufmanne Jesus zu verstehen, so müßte gesagt werden: wie der Kaufmann für gute Perlen einen Theil seiner Güter bezahlt, für die köstliche Perle aber Alles, was er hat, so bezahlt Jesus auch für die einzelnen Seelen je nach ihrer Vortrefflichkeit entweder einen Theil seiner Güter, oder

Alles, was er hat. Das würde aber bekanntlich der constanten Lehre der h. Schrift von dem gleichmäßig für Alle bezahlten Lösegelde schnurstracks widersprechen, weßhalb der Verf. willkürlich von dem *πέπρακε* und *ἠγόρασεν* ganz absieht und so thut, als ob da nicht von einem Verkaufen und Kaufen, sondern von einer Mittheilung, einer Hingabe ganz im Allgemeinen die Rede wäre. Ein solches Verfahren dürfte sich aber schwerlich rechtfertigen lassen, um so weniger, da das Gleichniß nach der gewöhnlichen Auslegung die vermeintlichen Schwierigkeiten gar nicht darbietet, die der Verf. dabei findet.

Es verhält sich nämlich gar nicht so, daß durch die übliche Erklärung der grammatischen Wortverbindung Gewalt angethan würde. Sondern, auch wenn man unter dem *ἄνθρωπος ἔμπορος* den suchenden Menschen und unter dem *πολύτιμος μαργαρ.* den Herrn in seiner Gnade und Wahrheit als das Centrum des Himmelreiches versteht, braucht man gar nicht, wie der Verf. es darstellt, zu erklären, als ob da stände: *πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ. ἑνὶ πολυτίμῳ μαργαρίτῃ, ὃν ἄ. ἔ. εὕρηκεν* etc. —, vielmehr würde durch eine solche Wortstellung der Sinn unseres Gleichnisses gänzlich verrückt worden seyn.

Vergleichen wir nämlich die unmittelbar vorhergehende Parabel vom Schatze im Acker mit der vorliegenden von der köstlichen Perle, so wird zwar in beiden der unvergleichlich hohe Werth des Himmelreiches als des Gutes der Güter geschildert. Während aber im ersten Gleichnisse gezeigt wird, wie das Himmelreich sich sofort auf den ersten Blick als das Gut der Güter darstellt, so sollen wir aus dem zweiten Gleichnisse lernen, daß wir nicht eher aus der Unruhe des Suchens nach allerlei Gütern herauskommen können, als wenn wir das Gut der Güter in Christo gefunden haben. Verhält es sich aber so, dann ergibt sich von selbst, warum im ersten Gleichnisse der gefundene Schatz, im zweiten aber der suchende Mensch vorangestellt wird.

Uebrigens bemerke ich noch, daß in allen Gleichnißreden, die mit den Worten: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. οὐρ. etc., eingeleitet werden, nie bloß der zunächst folgende Hauptbegriff, abgelöst von der zu ihm gehörigen Erzählung, sondern immer der durch diese Erzählung näher bestimmte und erweiterte Hauptbegriff als dem Himmelreiche verglichen anzusehen ist. In unserem Gleichnisse ist das auch grammatisch dadurch angedeutet, daß die ganze Erzählung in einem und demselben Satze fortgeht. Wäre dieß von dem Herrn Verf. des besprochenen Erklärungsversuchs beachtet worden, so würde es ihm wahrscheinlich nicht eingefallen seyn, an der bisher üblichen Erklärung dieser Parabel Anstoß zu nehmen. Diese Erklärung tritt aber erst dann in das rechte Licht, wenn wir unsere Parabel mit der vorhergehenden auf die oben angedeutete Weise zusammenhalten. Wenn es sich hier um eine vollständige Durchführung dieser Vergleichung handelte, so würde ich namentlich auch noch darauf aufmerksam machen, daß, während der Heiland in beiden Gleichnissen zeige, das Himmelreich müsse als das unvergleichlich köstliche, werthvolle Gut gefunden werden, er im ersten darauf hinweise, dieß Finden könne dem Menschen ohne sein Zuthun als unmittelbare Gottesgabe zu Theil werden, und im zweiten, es werde aber Manchem erst nach längerem oder kürzerem Suchen, darum aber nicht weniger als Gnade, beschieden.

Recensionen.

1.

Theologische Ethik von D. Richard Rothe. Erster und zweiter Band. Wittenberg 1845.

Erster Artikel.

Die theologische Ethik von Rothe, deren dritter Band, die Pflichtenlehre enthaltend, noch zu erwarten ist, begrüßt der Einsender als eine bedeutende Leistung, welche für das ethische Gebiet wiederum eine allgemeinere Theilnahme erregen wird. Sind wir auch nicht im Stande, das Werk selbst zu beurtheilen, ehe die Pflichtenlehre erschienen ist, so können wir doch die Grundlegung vollkommen übersehen und auszugsweise vorführen, um die Bedeutung des Ganzen aufzuzeigen.

Der Titel schon läßt eine eigenthümlich neue Behandlung der Ethik erwarten, wenn ja Ethik eine speculative Wissenschaft bezeichnen soll, während man unter Sittenlehre eher eine empirische versteht; wenn ferner nicht ohne Absicht statt christliche theologische Ethik gesagt wird. Der Verfasser schiebt voraus, „nichts Wesentliches, was man gewohnt sey, in einer theologischen Moral zu suchen, werde hier vermißt werden, ohne daß das Viele, was darüber hinaus dargeboten werde, als am unrechten Orte stehend erscheine, obgleich es zum sehr großen Theile nach dem gangbaren Sprachgebrauche mehr

dogmatischer als ethischer Natur sey. Obwohl er sich gerne an eine der bestehenden Schulen angeschlossen hätte, habe ihm dieß doch nie gelingen wollen; statt dessen sey ihm nach und nach ein Gebäude von theologischen Sätzen entstanden, das ihm eigenthümlich zugehöre. In einer Zeit, da alle theologischen Standpunkte von Verlegenheiten umstrickt seyen, möge ein Zeugniß, daß für neue Bahnen noch Raum sey, immerhin abgelegt werden." — „Diese theol. Ethik enthalte nichts von Philosophie, sondern lediglich Theologie oder genauer Theosophie, und obgleich ihr Beachtung von Seiten der Philosophen zu wünschen sey, mache der Verf. doch schlechterdings keinen Anspruch, etwas von Philosophie zu verstehen; indem er sie als Dilettant benutze, denke er, sie wenigstens nicht zu mißbrauchen." — Diese Aeußerung ist offenbar zu bescheiden; es wäre sehr zu bedauern, wenn unter den Theologen jetziger Zeit selbst diejenigen, welche mit Geschick und Einsicht die der Philosophie und Theologie gemeinsamen Gegenstände bearbeiten, wirklich nur Dilettanten in der erstern seyn wollten, und wenn irgend Theologen außerhalb der hegel'schen Schule ein Wort mitzusprechen haben in philosophischen Dingen, so dürfte der Verf. unter ihnen eine ausgezeichnete Stelle behaupten.

„Auf andere theol. Bearbeitungen der Ethik nehme er sehr wenig Bezug; die so ganz abweichende Anlage seines Buches gestatte es nicht anders, obgleich es in Manchem durch jene ergänzt werde, namentlich in der Pflichtenlehre. Desto reichlicher habe er Schleiermacher benutzt; obgleich dessen Lehre nicht die seinige sey, so möchte er doch einige der großen ethischen Grundansichten Schleiermacher's in allgemeinern Curs bringen." — Hier berührt der Verf. eine Schattenseite der Ethik. So wenig eine traditionelle Einerleiheit scholastisch feststehender Methode den theologischen Discipli-

nen heilsam ist, so kann doch nicht erwünscht seyn, daß in der Ethik mehr als in irgend einer anderen Disciplin Jeder seinen eigenen Weg geht. Dieß aber ist zur Zeit noch der Fall; seit Schleiermacher im Gebiete der Ethik aufgeräumt hat, ist es nicht möglich, ihm und doch auch den Andern zu folgen; man muß entweder Schleiermacher zum Grunde legen, oder neue Bahnen versuchen. Der Verf. hat Beides gewollt, treu und gewissenhaft die Forderungen, welche diese Wissenschaft Schleiermacher verdankt, aufgenommen, aber auch in bedeutenden Punkten ihn zu ergänzen und zu berichtigen gestrebt. Die Beurtheilung der rothe'schen Ethik wird wesentlich in der Beurtheilung ihres Verhältnisses zu Schleiermacher liegen. Diese können wir am einfachsten zu Stande bringen, wenn wir die reichhaltige Einleitung, in welcher die Construction der theologischen Ethik gegeben wird, Schritt für Schritt verfolgen. Nur ist es kaum möglich, bei der musterhaften Präcision des Ausdrucks, welche dieses Werk auszeichnet, den Kern zusammenzudrängen, ohne daß viel von diesem Vorzuge verloren geht.

Die Einleitung zerfällt in die drei Hauptstücke: 1) Allgemeiner Begriff der theol. Ethik, §. 1—5. 2) Grundlegung der theol. Ethik, §. 6—87. 3) Methode und Einleitung der theol. Ethik §. 88—92. Es erscheint also das mittlere Hauptstück nach Ausdehnung und Inhalt so sehr als das eigentliche Hauptstück, daß die andern beiden gar nicht verdienen, in gleicher Form neben diesem Hauptstücke hervorzutreten. Nicht bloß die äußere, auch die innere Symmetrie ist besser herausgebildet in der Art, wie Schleiermacher in seinem Entwurf eines Systems der Sittenlehre die allgemeine Einleitung disponirt hat. Die Ungleichmäßigkeit würde freilich wegfallen, sobald man auf anerkannte Sätze anderer Wissenschaften bauen könnte, statt daß jetzt noch vorerst in

Einleitungen zur Ethik große Gebiete anderer Disciplinen hergestellt werden müssen.

Das Erste also, was der Verf. erörtert, ist der allgemeine Begriff der theologischen Ethik §. 1. sie sey „die Wissenschaft von dem Sittlichen, wie es Beides, das Sittlich-Gute und das Sittlich-Böse, unter sich befaßt." Diese Definition will die schleiermachersche erweitern, indem auch das Sittlich-Böse mit in den darzustellenden Begriff des Sittlichen aufgenommen wird. „Schleiermacher zuerst habe einen bestimmten Begriff des Sittlichen überhaupt gegeben, so wenig auch dieser ungeheure Fortschritt beachtet worden sey; aber er habe den Gewinn wieder vereitelt, da er das Sittlich-Böse nicht mit aufgenommen. Wenn freilich das Einsseyn der Vernunft und der Natur das Sittliche sey, so könne es ein Sittlich-Böses überall nicht geben, das Böse sey dann allerdings kein wissenschaftlich construirbares, sondern nur ein empirisches." — Die Differenz beider Definitionen ist zum Theile eine nur scheinbare, zum Theil eine tief begründete. Nur scheinbar, wenn Schleiermacher gar keinen Begriff des Sittlichen kennen soll, als nur den des Sittlich-Guten; auch er ja redet von dem Sittlichen sensu medio, wo er die Sphäre der sittlichen Wesen von der bloßen Natur unterscheidet; in diesem Sinne ist ihm die sittliche Sphäre das Einsseyn von Vernunft und Natur im menschlichen Organismus bei gegebener Potenzialität der Vernunft; aber der eigentlich sittliche Proceß beginnt nun erst mit der Thätigkeit dieser in Einheit mit der Natur gegebenen Vernunft. Tief gegründet ist nun die Differenz beider Sittenlehrer, wenn Schleiermacher im sittlichen Processe selbst bloß das Gute, die Vernunftthätigkeit von der Idee aus, d. h. speculativ, construiren will, Rothe aber speculativ d. h. von der Idee aus auch die Negation des begriffsmäßigen Thuns, auch

das Böse als ein in den Begriff des Sittlichen zu setzendes mit construirt. Wir werden schon von hieraus erwarten, daß Rothe auf den Begriff der Selbstbestimmung zurückgehen, diesen Begriff sensu medio fassen wird, Schleiermacher aber, bei dem Begriffe der Velleität, Willensmäßigkeit, als eines höheren Grades von Lebendigkeit stehen bleibend, den Organismus der Persönlichkeit nur als den Ort und die Form ansehen wird, in welchem die Vernunft als das eigentliche agens das Sittliche wirkt.

Hören wir den Verf. weiter an §. 2.: „Die Theologie könne den Begriff des Sittlichen nicht von der Philosophie zu Lehen nehmen, sie müsse ihn aus eigenen Mitteln erzeugen auf dem Wege theologischer Speculation; denn neben der historischen und praktischen gebe es eine speculative Theologie, und nur von dieser aus lasse sich zu einer theologischen, d. h. gleich sehr religiösen und wissenschaftlichen, Ethik gelangen." Es wird nun entwickelt, was Speculation sey, „ein Ausgehen von etwas unmittelbar Gewissem, dessen unbedingte Gewißheit für uns die absolute Bedingung des Denkens überhaupt sey. Dieß sey das menschliche Bewußtseyn selbst in seiner absoluten Reinheit d. h. nach vollständiger Abstraction von jedem bestimmten Object und Inhalt; somit das rein subjective Selbstbewußtseyn. Aber wie kann es nun neben der philosophischen eine theologische Speculation geben, da nur eine Verschiedenheit der unmittelbaren Urdata des Selbstbewußtseyns diese doppelte Speculationsart begründen könnte? Der Verf. antwortet: „Das subjective Selbstbewußtseyn selbst sey wesentlich nicht bloß Selbstbewußtseyn als solches, sondern auch religiös bestimmtes, d. h. Gottesbewußtseyn; so entstehe eine philosophische und eine theologische Speculation." Dieser Satz ist zuzugeben, sofern das religiöse Bestimmtseyn des Selbstbewußtseyns nach dem reinen Selbstbe-

wußtseyn, bei vollständiger Abstraction von jedem bestimmten Object und Inhalte, angehört und die religio als innata angesehen wird; auch dann aber entstände die Frage, wie von dieser Voraussetzung aus das reine Selbstbewußtseyn bald einseitig nur als solches, bald aber auch wieder einseitig nur als Gottesbewußtseyn thätig seyn und dort die philosophische, hier die theologische Speculation erzeugen könne. Dieses zugestanden, würde sich jedenfalls eine speculative Theologie nur als die eine Seite der Philosophie ergeben; denn Speculation soll ja nur vom reinen Selbstbewußtseyn ausgehen können, somit theologische nur vom reinen Gottesbewußtseyn. Wenn aber „die theologische Speculation für jede eigenthümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene seyn soll, weil der Ausgangspunkt das eigenthümlich bestimmte fromme Bewußtseyn sey"; wenn es „eine christliche, weiterhin eine confessionell, z. B. evangelisch protestantisch bestimmte Speculation" geben soll, mag immerhin beigefügt werden, „sie sey nicht gebunden an die gegebenen Dogmen, sondern heterodox in ihrem Begriffe, obgleich die h. Schrift als der authentische Ausdruck des christlich frommen Bewußtseyns ihr Kanon bleibe": so entsteht doch das Bedenken, ob diese Theologie noch Speculation, d. h. Sache des reinen, von jedem Object und Inhalte vollständig abstrahirenden Selbstbewußtseyns bleiben könne. Denn mag immerhin das Selbstbewußtseyn von den Dogmen abstrahiren, wenn es die christliche und protestantische Eigenthümlichkeit dennoch behalten soll: so heißt das, die empirische Einwirkung der Kirche erst hinterher wegdenken, nachdem bereits das reine Selbstbewußtseyn oder Gottesbewußtseyn den vollen Eindruck dieser Empirie in sich aufgenommen hat. Sagt doch der Verf. selbst, „der Ausgangspunkt dieser christlich evangelischen Speculation sey das individuell-fromme Bewußtseyn, in welchem sich das kirchliche Gemeinbewußtseyn reflectirt." Kurz, die Empirie wird nur

äußerlich abgelehnt, innerlich aber aufgenommen; so aber kommen wir nicht zu reiner theologischer Speculation, sondern nur zum schleiermacher'schen evangelisch christlichen Selbstbewußtseyn, von welchem Aussagen als Dogmen, nicht aber speculative Sätze ausgehen können. Der Recensent kann daher das Bedenken nicht unterdrücken, daß unser Verf. zwar den Begriff der Speculation ganz richtig bestimme, eben darum aber eine individuell christlich evangelische Speculation nicht ableiten könne. Was er so nennt, ist vielmehr das Sichbesinnen des schon christlich und evangelisch bestimmten religiösen Selbstbewußtseyns über die aufgenommene Bestimmtheit, allerdings ein Reflectiren von innen heraus über die inneres Moment gewordene Einwirkung und kirchliche Erfahrung, ein Sichvertiefen der christlichen Empirie in ihr inneres Wesen, aber immerhin ein Abhängigbleiben von Empirie. Statt wahrer Speculation wird bei diesem Verfahren nur ein analytischer, von der Einheit zur Vielheit ihrer Momente, vom Grunde zu den Erzeugnissen fortschreitender Proceß sich ergeben.

Mit diesem Bedenken hängt das andere zusammen, ob denn wirklich der Begriff des Sittlichen als solcher nicht aus der Philosophie zu entlehnen, sondern von der theologischen Speculation aus eigenen Mitteln zu construiren sey. Soll dieser Begriff in der Philosophie seinen Ort haben und doch mit Ignorirung davon auch die Theologie ihn erst neu erzeugen, so würde diese Zweispaltigkeit des wissenschaftlichen Verfahrens durch Alles hindurchgeführt werden müssen. Es gäbe eine Rhetorik, welche man ganz zu ignoriren hätte, um eine Homiletik aufzustellen; es gäbe den Begriff der Geschichte, welchen man erst ignoriren müßte, um den der Kirchengeschichte zu erzeugen; es gäbe eine Auslegungswissenschaft, welche man zu ignoriren hätte, um die theologische Exegese zu erzeugen, u. s. w. Der Recensent hält es hierin mit Schleiermacher, der die im Allgemeinen von der christli-

chen Theologie schon vorgefundenen Begriffe durch den Standpunkt des Christenthums näher bestimmt werden läßt, aber sie aufnimmt. Auch glaubt er, die Aufstellung des Ethischen aus eigenen Mitteln der Theologie sey um so weniger nöthig, da der Verf. doch ganz richtig wider Julius Müller (§. 86. Anmerkg. 4.) die relative Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Frömmigkeit behauptet.

In §. 3. wird nun „die theologische Ethik von der philosophischen so unterschieden, wie die theologische Speculation von der philosophischen sich unterscheide, durch die verschiedenen Voraussetzungen, von denen sie ausgehen; diese vom sittlichen Bewußtseyn rein als solchem, jene von dem sittlichen Bewußtseyn, wie es in dem der bestimmten Kirche angehörigen christlichen Individuum als religiös eigenthümlich bestimmtes thatsächlich vorhanden ist, und von dem geschichtlich gegebenen Ideale der Sittlichkeit in der Erscheinung des Erlösers.

Daß christliche und philosophische Ethik sich unterscheiden wie christliche Theologie und Philosophie, ist unbestreitbar; aber von speculativer theologischer Ethik kann nur in sofern die Rede seyn, als es im Sinne des Verf. eine christliche Speculation gibt; wie sehr sie jedoch von Empirischem bestimmt wäre, zeigt gerade auch das stehen bleibende Ideal im geschichtlichen Christus, welcher als sittliches Ideal übrigens nur sehr uneigentlich gerade der Erlöser ist, weil wir, ob noch so sehr dem Ideal uns annähernd, darum doch keineswegs nach und nach selbst auch Erlöser würden. Das Verhältniß der beiderlei Ethik zu erledigen, ist nicht leicht. Eine absolute Verschiedenheit beider hat auch der Verf. nicht gesetzt; „innerhalb der christlichen Welt müssen vielmehr die Philosophie und philosophische Ethik eigentlich eine christliche seyn; aber ein relativer Gegensatz von beider-

lei Ethik trete ein in dem Maße, als die Menschheit, welche philosophirt, noch nicht schlechthin vom Christenthume durchdrungen ist; dann sey aber die christliche Ethik und Theologie auch noch nicht vollkommen wissenschaftlich. Wären beide vollendet, so würden sie materiell einander decken und bei Einheit der Materien in deren Ordnung unterschieden bleiben." Bei Schleiermacher ist dieser Satz sehr einleuchtend, weil die christliche Ethik ihm eine empirische ist, empirische und speculative Behandlung aber bei ganz denselben Materien methodisch verschieden bleibt. Weniger einleuchtend wird dieser Satz, wenn auch die christliche Ethik die speculative Art und Methode haben soll. Dem Recensenten scheint die Verschiedenheit von beiderlei Ethik ganz einfach darauf zu ruhen, daß das Christenthum immer noch und wohl in unabsehbarer Zukunft hinaus nach seiner historischen Positivität hin als eine eigenthümliche und besondere Geistesrichtung dem allgemeinen Bewußtseyn gegenüber gestellt wird; verschwinden könnte der Gegensatz nur dann, wenn das christliche und die begriffsmäßige Vollendung des menschlichen Bewußtseyns überhaupt zusammenfielen. So lange das nicht ist und neben den Beweisführungen, welche im Christenthume die absolute Religion des menschlichen Geistes selbst aufzeigen, immer auch das Interesse da ist, das Christenthum als eine besondere Geistesrichtung festzuhalten: so lange wird die ganze Weltansicht als christliche und außerchristliche sich geltend machen, somit auch die Ethik. Aber wahrhaft und rein speculativ würde die christliche Ethik eben erst, wenn sie als die des vollendeten rein menschlichen Bewußtseyns selbst sich begriffen hätte; vorher wird sie, wie alles Positive, den empirischen Charakter nicht ablegen können. In diesem Stadium steht die Theologie neben der Philosophie, aber beide suchen sich mit einander zu vermitteln, die Theologie in der Apologetik, die Philosophie in der Religions-

philosophie; denn Apologetik ist eine theologische Disciplin und soll die Principien der Theologie für die Philosophie zu erhärten suchen; diese aber hat in der Religionsphilosophie von ihrem Boden aus das Christenthum zu begreifen.

Die theologische Ethik im Sinne des Verf. erscheint daher dem Recensenten nicht vollkommen gerechtfertigt. Man könnte mit gleichem Rechte sonst gar vielerlei Ethiken neben einander anbauen, eine vom menschlichen Bewußtseyn überhaupt aus, speculativ oder empirisch, eine vom religiös bestimmten Selbstbewußtseyn überhaupt aus, somit speculativ, eine von den geschichtlich gegebenen religiösen Gemeinschaften durch kritische Vergleichung aus, somit empirisch; dann erst eine vom christlich bestimmten Gottesbewußtseyn aus, wieder speculirend, d. h. analytisch, oder empirisch, d. h. synthetisch; endlich vom protestantisch bestimmten christlichen Bewußtseyn aus ebenso; und wohin würde das führen, wenn doch gar nicht nur die Ethik, sondern auch andere Wissenschaften in diese Vielgestaltigkeit einträten? Theologische Ethik des christlich evangelischen Typus im speculativen Charakter führt zur Vermengung des reinen religiösen Selbstbewußtseyns mit dem positiv christlich bestimmten, zur Vermischung der reinen und der positiven Theologie. So wenig die Rechtslehre einer gegebenen Volksgemeinschaft, obwohl dieses individualisirte, nationale Recht dem Individuum nicht bloß äußerlich gegenüber steht, sondern auch als eine Bestimmtheit in sein Rechtsbewußtseyn selbst eingegangen ist, darum eine speculative Rechtslehre dieser Nation werden kann; so wenig können wir die christliche, protestantische Ethik als eine speculative gelten lassen. Eine doppelte Behandlungsweise kann zwar immer vorkommen, man kann mehr von dem äußerlich Gegebenen zusammenstellend und sichtend ausgehen, oder man kann vom innern Wesen dieser individuellen Positi-

vität ausgehen und das einzelne Gegebene aus ihr ablei-
ten und begreifen; aber dieser Unterschied ließe sich ein-
facher durch die Bezeichnung einer Sittenbeschreibung
und einer Sittenlehre, einer synthetischen oder analyti-
schen Methode veranschaulichen. Eine wahrhaft specula-
tive theologisch christlich protestantische Ethik läßt sich
nicht halten. Es wird sich zeigen, daß die des Verf.
eben doch nichts Anderes werden konnte, als eine christliche
Sittenlehre in derjenigen Methode, welche den gegebenen
christlich-protestantischen Typus von innen heraus dar-
legt, nicht von außen herein. Darum sind wir mit die-
ser Ethik einverstanden, nur nennen wir sie nicht eine
speculative oder dann nicht eine theologisch christlich pro-
testantische.

Mit diesem Urtheil ist von selbst das Weitere ge-
geben über die §. 4. folgende gegenseitige Abgrenzung
der theologischen Ethik und der Dogmatik.
„Beide laufen einander durchaus nicht parallel, sondern
jene gehöre der speculativen Theologie an, diese der hi-
storischen; nicht der Gegenstand beider sey verschieden,
sondern die wissenschaftliche Behandlung; Dogmatik sey
die historische Wissenschaft von den gegebenen Dogmen;
die theologische Ethik aber habe es nicht mit den Dogmen
zu thun, sie müsse vielmehr rein speculativ verfahren."
Hier tritt die originelle Ansicht des Verf. vollends her-
vor. Wir werden einräumen müssen, daß Dogmatik
und Moral bisher selten genügend und begriffsmäßig un-
terschieden worden sind, so wenig als die entsprechenden
beiden Gebiete in der Philosophie. „Auch Schleier-
macher habe dieses nicht geleistet, wenn er sage, die
Dogmatik frage: was muß seyn, die Moral: was
muß werden, weil der religiöse Gemüthszustand da ist?
Aber die Dogmatik umfasse Vieles der letztern Art, z. B.
im Abschnitte von der Heiligung, welche, im Detail aus-
geführt, immer Tugend- und Pflichtenlehre werde. Er-

kennen und Handeln könne die beiden Wissenschaften nicht unterscheiden, denn das Erkennen sey selbst ein Handeln. Theoretisches und Praktisches sey freilich ein Gegensatz, aber Ethik und Dogmatik vertheilen sich nicht nach diesem Gegensatze." Die hergebrachte Ansicht wird also vom Verf. gerade umgekehrt; Dogmatik soll wie bei Schleiermacher eine historische Wissenschaft seyn, und nun soll der zweite Schritt folgen, daß hingegen die Moral als speculative Wissenschaft gefaßt werde. Ethik als speculativ kennen wir zwar von Spinoza her und bei Schleiermacher, aber nur die philosophische und durchaus nicht in der Meinung, daß der nicht ethische (der Dogmatik entsprechende) Theil der Philosophie darum empirisch geschichtlich seyn soll. Wohl zum erstenmale treffen wir hier auf die Ansicht, daß die Dogmatik eine historische, die Ethik aber eine speculativ theologische Wissenschaft sey über einerlei Gegenstand, mag er auch nur für die empirische Wissenschaft in der Form von Dogmen gegeben seyn. Eine tief liegende Nothwendigkeit, in der Theologie Dogmatik und Moral zu trennen, gibt es bekanntlich nicht; hat man aber beide doch auch unterschieden, so wird sich ein anderes Trennungsmittel kaum finden lassen, als das alte, von Schleiermacher nur genauer formulirte. Der dogmatische Abschnitt von der Heiligung trägt in seinem Begriffe die Schuld an der Einmengung von Ethischem nicht, denn Heiligung ist als fortschreitende Wiedergeburt ganz und gar noch zur von Gott gewirkten Aneignung des Heilslebens gehörig, ist sich weiter verwirklichende Bekehrung. Faßt man die Heiligung als die aus Dankbarkeit hervorgehende Antwort des Bekehrten, als die von ihm nun ausgehende That, so verwandelt man vermöge eines sehr verbreiteten Mißverständnisses den dogmatischen Locus in einen ethischen. Diese Verwechselung ist aber einfach zu corrigiren; dann bleibt es dabei, vom christlichen Gemüthszustand aus zu zeigen, wie er von Gottes Gnade gewirkt worden sey, ist Dog-

matik; zu zeigen aber, wie er nun, ob noch so sehr durch Kraft der Gnade, das Leben bestimmt und wirksam ist, das hat die Moral zu zeigen. Beide haben Einen Gegenstand, aber jede nach einer andern Seite.

Es zeigt sich auch hier wieder, wie der Verf. zu einer völligen Zwiefachheit aller Wissenschaften fortgetrieben wurde; so wie er eine besondere theologisch speculative Ethik fordert neben der philosophisch speculativen und neben der empirischen, welche wiederum die allgemein menschliche oder die positiv christliche seyn kann: so muß er nun, da der Ethik die Physik coordinirt ist, auch eine theologisch christlich speculative Naturwissenschaft, Kosmologie, Anthropologie fordern neben der philosophischen; dann aber warum nicht auch ebenso eine doppelte Rechtswissenschaft, Heilkunde, Botanik u. s. w.? Wir geben es zu, daß, so lange die Wissenschaft nicht die eines frommen Bewußtseyns, das fromme Bewußtseyn aber nicht recht wissenschaftlich ist, von beiden Standpunkten aus ein verschiedener Charakter sich jeder wissenschaftlichen Operation mehr oder weniger aufdrücken wird; aber darf man darum, als ob jede dieser Einseitigkeiten berechtigt wäre, geradezu ein Doppelgebäude der Wissenschaft fordern? Es scheint vielmehr, daß Jeder, welcher das eine oder andere Verfahren als ein einseitiges durchschaut, verpflichtet ist, beim Aufbaue der Wissenschaft diesen einseitigen Charakter zu durchbrechen. Nicht als ob die scholastische Vermischung von Philosophie und Theologie das Berechtigte wäre, aber doch wird die förmliche Trennung nur für diejenigen Gebiete eintreten, in denen sie unabweisbar sich geltend macht.

Der Verf. bestimmt §. 5. das Verhältniß der evangelisch theologischen Ethik zur h. Schrift. „Sie sey nicht ohne Weiteres identisch mit der praktischen Lehre der h. Schrift; denn eine biblische Sittenlehre gebe es so wenig als eine biblische Dogmatik; wohl aber gebe

es eine biblische Religionslehre mit praktischen Ermahnungen, und die Bibel normire auch die Ethik unbedingt, und zwar die ganze Bibel, auch das A. T., wegen des geschichtlichen Verhältnisses der Vorökonomien zum Christenthume. Aber die biblische Bewährung der ethischen Sätze gehöre nicht in die Ethik selbst mittelst einzelner Citate; theils ließe sich ein solches Verfahren doch nicht vollständig durchführen, theils würde es den speculativen Charakter der Ethik stören. Die Bewährung solle also seyn eine Zusammenhaltung der Ethik als eines Ganzen mit der biblischen Religionslehre, welche ein Theil der historischen und zwar der exegetischen Theologie ist, gleichfalls als eines Ganzen."

So sehr wir es loben müssen, daß der Verfasser die ältere, mechanisch-atomistische Bewährung der kirchlichen Lehrsätze an herausgenommenen Stellen der Bibel entschieden verläßt und mit Schleiermacher eine geistigere Bewährung des Lehrgebäudes am Geiste und den wesentlichen Tendenzen des in der Bibel ausgesprochenen Christenthums vorzieht; so gerne wir ferner beistimmen, daß in die Ethik selbst dieser ganze Bewährungsproceß weniger eintreten solle, als in die Dogmatik, so hatte doch diese letztere Forderung bei Schleiermacher einen einleuchtenden Grund für sich, welcher hingegen für unsern Verf. nicht vorhanden ist. Schleiermacher, welchem die Dogmatik Grundlage ist, aus welcher die Sittenlehre resultirt, kann sagen: wenn ich die dogmatischen Hauptsätze biblisch bewährt habe, aus ihnen aber die ethischen Sätze von selbst hervorgehen, so ist eine aparte Bewährung dieser letzteren nicht mehr nöthig, wenigstens viel gleichgültiger. Bei unserem Verf. aber sollte man das Umgekehrte erwarten; wenn die theologische Ethik eigentlich der Grund legende, begründende Theil der Theologie ist, welcher zwar aus dem nun einmal evangelisch-christlichen Selbstbewußtseyn heraus seine

Sätze speculativ ableitet, so muß es höchst wichtig seyn, diese Sätze dann als wirklich mit der Bibel zusammentreffend aufzuzeigen. Diese Bewährung, ungefähr in der Weise wie in Schleiermacher's Glaubenslehre, könnte den speculativen Charakter der Ethik nicht stören; denn derjenige wahrhaft speculative Charakter, welcher allerdings durch stete Bezugnahme auf die Bibel gestört würde, ist nicht wirklich vorhanden; der wirklich vorhandene aber, Deduction aus dem christlich-evangelischen Selbstbewußtseyn, würde bei einiger Vorsicht durch diese Bewährungsoperation nicht gestört.

Fassen wir zusammen, was über dieses erste Hauptstück der Einleitung bemerkt wurde, so vereinigt sich Alles in dem Bedenken, ob der Verf. denn wirklich eine eigentlich speculative Ethik erreichen könne, wenn er doch das evangelisch-christlich bestimmte religiöse Selbstbewußtseyn zum Ausgangspunkte haben muß; ob es nicht angemessener wäre, nur dasjenige Speculation zu nennen, was vom reinen Selbstbewußtseyn oder vom reinen Gottesbewußtseyn ausgeht. Gegeben ist dieses freilich auch, aber eben rein gegeben, während der christliche Gemüthszustand erworben, durch empirische Einwirkung in uns gesetzt werden muß. Auch so aber ist es verdienstlich, die christliche Ethik nicht aus zusammengelesenen biblisch oder kirchlich vorgefundenen Sätzen zu construiren, sondern, ähnlich wie Schleiermacher, aus dem jetzigen christlichen Selbstbewußtseyn zu deduciren. Wir werden sehen, daß der Verf. doch eigentlich dieses Letztere geleistet hat.

Das zweite Hauptstück der Einleitung gibt die Grundlegung der theologischen Ethik, ein bedeutender Abschnitt, der für sich allein schon das Buch zu einem werthvollen Buche macht.

Ganz parallel mit Schleiermacher in der philosophischen Ethik sucht der Verf. den Begriff des Sittli-

chen zu gewinnen, und zwar durch theologische Speculation. „Dieser Begriff sey in früheren Theilen der speculativen Theologie zu suchen; da diese aber nirgends allgemein anerkannte Resultate aufzuweisen habe, so könne man nicht bloß einen Lehrsatz aus ihnen herübernehmen, man sey genöthigt, die vorher gehenden Theile der speculativen Theologie so weit zu verzeichnen, bis der Begriff des Sittlichen herausspringe. Es müsse also zuerst die Theologie im engeren Sinne, dann die Kosmologie durchgegangen werden, bis dahin, wo diese, die zuerst Physik sey, in die Ethik umschlage." Hier zeigt es sich nun, welche Menge von besonderen theologisch-speculativen Wissenschaften der Verfasser fordert neben den philosophischen, eine besondere Gotteslehre oder Theologie, eine besondere theologische Kosmologie, Physik, Anthropologie; aber so vollkommen er hier mit Schleiermacher parallel argumentirt, hat er doch eine viel mißlichere Stellung gewählt; denn die von Schleiermacher zur Ableitung der philosophischen Ethik vorher durchgesehenen anderen Wissenschaften, die speculative Naturwissenschaft und die Dialektik (Metaphysik und Logik in Einem), haben doch existirt, mögen sie auch sehr wenig allgemein anerkannt und in allen Schulen gleich bestimmte Sätze aufweisen; hingegen diese theologisch-christlich-evangelische speculative Theologie, Kosmologie und Anthropologie existirt noch gar nicht und der Verf. muß sie erst aufstellen. Das thut er nun auf eine höchst interessante Weise und entwickelt religionsphilosophische Sätze, die nur den Wunsch übrig lassen, es möchte der Verf. aus diesem Material eine förmliche Disciplin ausführen und dieselbe ohne übertriebene Bescheidenheit geradezu als ein Gebäude der Religionsphilosophie dargeben; denn was er so interessant entwickelt, ist ohne Zweifel nicht bloß das protestantische fromme Bewußtseyn,

sondern das reine Bewußtseyn, zu welchem das Gottesbewußtseyn schon gehört.

„Der schlechthin feste Punkt," heißt es §. 7., „von welchem die speculative Theologie ausgeht, ist laut §. 2. das fromme Bewußtseyn, für uns Theologen nicht erst zu beweisen, vielmehr alles Theologische erst begründend, nur daß wir es Keinem, welcher außerhalb der Theologie seinen Standpunkt nimmt, aufdrängen." Soll das heißen, die subjectiv empfundene Wahrheit genügt dem Theologen so vollkommen, daß er auf den Nachweis allgemein gültiger objectiver Wahrheit dieses Gottesbewußtseyns verzichtet, so bedauert der Recensent ungemein, daß ein Theologe, welcher so wenig nöthig hätte, in der Philosophie nur Dilettant seyn zu wollen, so leicht die Erweisbarkeit des Ausgangspunktes dahingestellt seyn läßt. Aufdrängen wollen wir freilich die Anerkennung des Gottesbewußtseyns Niemand; Jedermann aber und gerade den seine Berechtigung angreifenden Philosophen sollten wir diese beweisen. Schleiermacher hat zwar in seiner Zeit gute Gründe gehabt, die Dogmatik (nicht aber die ganze Theologie) als eine schon um der gegebenen frommen Gemeinschaft willen zu existiren berechtigte Disciplin aufzuzeigen und in seiner ironischen Weise kund zu geben, wie sicher er sich auf dogmatischem Boden fühle, obgleich er in demselben ohne philosophisch-objective Beweisführung sich behelfen müsse; ja er nannte sich nicht ungerne auf dogmatischem Boden Einen, der von der Philosophie nichts verstehe und ihre Einmischung hier sich verbitten müsse. Aber andere Theologen, welche sich an ihn anschließen, haben diese Ironie nur gar zu buchstäblich genommen und gewissermaßen ein Verdienst darin gesucht, von der Philosophie ferne zu bleiben, um ja nichts in ihr zu verstehen. So war es bei Schleiermacher denn doch nicht gemeint, und wenn er auch sich große Mühe gegeben, nach dem Zeitalter eines alles Mög-

liche in die christliche Lehre zusammenwerfenden Rationalismus, vorerst das christliche Gemüth auf seinen reichen Inhalt selbst zurückzuführen und das subjective Vertrauen auf seine eigne Frömmigkeit und deren Voraussetzung zu beleben, so hat er doch in den die Dogmatik einleitenden Lehrsätzen aus der Apologetik, Ethik und Religionsphilosophie die Aufgabe anerkannt, daß die Principien und Grundvoraussetzungen des christlich Frommseyns doch vor dem allgemeinen und philosophischen Bewußtseyn gerechtfertigt werden müssen und können. Es ist sehr zu bedauern, daß er selbst keine eigentliche Religionsphilosophie oder, da er diese als eine kritische Religionskunde zu fassen schien, keine Apologetik ausgearbeitet hat. Diese Aufgabe nicht zu lösen, kann doch unmöglich ein theologisches Verdienst seyn. Viele scheinen es aber zu glauben und die bloß subjective Begründung der christlichen Wahrheit für ein bleibendes Palladium zu halten. So ist es denn dahin gekommen, daß die Theologie sich immer mehr von aller sonstigen Wissenschaft trennt, und so lange dieß dauert, die Philosophen verächtlich auf jene herabsehen. Verdienen wir es nicht, wenn wir unsere Wahrheit bloß so begründen, wie der Muhamedaner die seinige etwa auch behaupten kann? Im Zusammenhange mit diesem von Schleiermacher, der gerne stark auf die leichtere Seite des Schiffes herübertrat, veranlaßten Mißverständnisse steht das Bestreben, im Christenthume immer nur die „eigenthümliche Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseyns, die besondere und für draußen Stehende nicht weiter zu begründende Geistesrichtung" geltend zu machen, als ob man einfach zu sagen hätte: wir hier sind nun einmal individuell so gestimmt, ihr Anderen leider nicht; darum bleibt nichts übrig, als die Hoffnung, daß auch ihr noch in diese unsere individuelle Stimmung eingehen werdet! Wenn die Theologen, was für Laien

angehen mag, bloß diese Stellung einnehmen, provociren sie es nicht, daß unterdessen die philosophischen Köpfe, welche sich mit der christlichen Religion beschäftigen, entweder dieselbe als ein bloß untergeordnetes Phänomen in der Entwickelung des Geistes ansehen, oder die Idee der absoluten Religion schlechthin statt des gegebenen Christenthums aufzustellen suchen? So stellt man das Christenthum als bloße Erscheinung und das Christenthum als die von der Kirche ganz verschiedene religiöse Idee einander entgegen. Gerade als einen bedeutenden Versuch, diesem schlechten Stande der Dinge ein Ende zu machen, begrüßen wir die so scharf- als tiefsinnigen religionsphilosophischen Entwickelungen dieser theologischen Ethik. Rothe darf es wagen, in der Erscheinung des Christenthums empirisch aufgefaßt die speculativ deducirte Idee der vollendeten Religion selbst aufzuzeigen, d.h. das Wesen der christlichen Religion als objectiv wahr darzuthun und die schwächlich subjective Begründung zu überschreiten. Seine Leistung wird hoffentlich den theologischen Muth beleben, zumal seine ganze Religionsphilosophie für unsere Zeit naturgemäß sowohl Schleiermacher, als Hegel durchgearbeitet und beide zu benutzen gestrebt hat. Dieses hohe Interesse, welches der Abschnitt in Anspruch nimmt, macht es dem Referenten zur Pflicht, hier den Gang der rothe'schen Speculation möglichst vollständig darzulegen, um dadurch das Studium des Buches selbst zu veranlassen.

Der Anfang ist zwar nicht so gehalten, wie wir ihn wünschten. „Das fromme Bewußtseyn," heißt es (§.7.), „ist Gottesbewußtseyn, so daß sein schlechthin primitives Object Gott ist, in welchem implicite erst alle übrigen Objecte liegen. Deßhalb erkennt es alle Objecte mittelst der Erkenntniß Gottes." Dieß ist offenbar ein zu rasches Fortschreiten. Das fromme Bewußtseyn (Gottesbewußtseyn) soll ja Selbstbewußtseyn seyn; ohne Weiteres wird

es als erkennendes, ein Object auffassendes, somit objectives aufgeführt. Weiterhin geht es eben so rasch vorwärts.

„Es verhält sich ebenso mit dem frommen Bewußtseyn des evangelischen Theologen. Da sey die Erkenntniß Gottes nicht mehr bloß gefühlsartige Ahnung Gottes, sondern zugleich verstandesmäßiger Gedanke Gottes. Das fromme Subject befinde sich hier schon im Besitze des Gedankens Gottes, wie es immer dazu gekommen seyn mag; nur sey dieser Gedanke noch nicht wirklich in gedankenmäßiger Form gegeben, sondern in der Form bloßer Vorstellung." Wir sehen, der Verf. geht den phänomenologischen Weg in der Weise Hegel's. Schleiermacher würde dieses Ausgehen vom noch verworren gegebenen Bewußtseyn am wenigsten Speculation, eher Kritik nennen. Wir meinen, auch für unseren Verf. liegt nichts vor, das ihn nöthigt, diese Gottesvorstellung gerade dem christlich- oder gar dem evangelisch-frommen Bewußtseyn speciell abzunehmen. Er könnte sie eben so gut als allgemeines frommes Bewußtseyn geltend machen. „Die Unangemessenheit der Form wolle aufgehoben, die Vorstellung von Gott. Begriff Gottes werden durch dialektische Reinigung des Gottesgedankens, wie er im religiösen Bewußtseyn des Theologisirenden unmittelbar vorkommt. In der unmittelbaren Vorstellung sey der Gedanke Gottes als der des Unbedingten, des Absoluten, und mit einer Vielheit besonderer positiver Bestimmtheiten behaftet. Beides neben einander widerspreche sich; sie sollen statt neben vielmehr in einander gedacht werden, alle als absolute; dann beschränken sie an sich die Absolutheit nicht. Im Begriffe Gottes muß die Absolutheit und die Vielheit der besonderen Bestimmtheiten mitgesetzt seyn."

§. 8. „Unverrückbare Grundbestimmtheit sey die Absolutheit, in dieser liege die Aseität schon, das Bedingtseyn schlechthin durch sich selbst. Auch die Ewig-

keit sey nichts Anderes, als die Absolutheit, namentlich wie sie Aseität ist; auch die Einheit, da eine Mehrheit von Absolutem nicht denkbar ist. Alle besondern Bestimmtheiten, die der Absolutheit widersprechen, müssen, so wie sie unmittelbar vorliegen, auszustoßen und auf ihr reines Substrat zurückzuführen seyn."

„So gelangen wir zum Gedanken Gottes als dem absoluten, reinen Seyn, d. h. dem Absoluten unter der Form des reinen, d. h. schlechthin bestimmungslosen Seyns; weiter läßt sich das Negiren nicht fortsetzen. — Gott ist seyend, nicht etwa daseyend, oder etwas seyend, er ist wesendes Seyn, das absolute Wesen, das göttliche Wesen, absolute Substanz ohne alle besondere Bestimmtheiten. Auf positive Weise kann es nicht gedacht werden, obgleich es das Positive im eminenten Sinne ist; denn Denken ist ein Unterscheiden. Gott als das höchste Wesen ist der schlechthin verborgene Gott für uns und für sich selbst; aber dieser Begriff Gottes ist ein nothwendiger, somit ein wahrer."

§. 9. „Ein wahrer, aber noch nicht der wahre Begriff Gottes. Der Gedanke des absoluten, reinen Seyns ist der des absoluten Seyns als absoluter Negativität. — Es ist das absolute Nichts, nicht = absolute Null, sondern absolutes Nichtetwas, absolute Fülle des Seyns als nichtetwas, Bestimmtes, Besonderes. Es ist schlechthin, aber es ist nur, es ist nicht irgend etwas. Der Begriff Gottes faßt sich also ursprünglich in der Formel, daß Gott sey das absolute Seyn unter der Form des Nichtetwas. Darin liegt 1) das Nichtetwas seyn, 2) aber an dem absoluten Seyn gesetzt, nicht an dem Nichtseyn. Es wird am Seyn das Etwasseyn negirt, — das Nichtseyn des Etwas, welches das absolute Seyn ist, nicht ein Defect des Seyns, sondern absolute Fülle des Seyns. — Darum muß auch das Etwasseyn in ihm schlechthin

mit enthalten seyn, aber auf rein negative Weise, als nicht gesetztes, nicht daseyendes, nur in ihm enthalten; es ist in ihm, aber nicht da, nicht wirklich, d. h. nur als mögliches, aber als schlechthin mögliches, potentia, als Macht, die reale Möglichkeit des absoluten Etwas, die absolute Potenz, Macht, rein als solche gedacht."

„Diese absolute Macht, rein als ruhende, ist ein Widerspruch, über den das Denken hinaus muß. Die Macht kann nur wirksam gedacht werden als Kraft. So kann der Begriff von Gott als dem göttlichen Wesen, d. h. als dem absolut reinen Seyn, nur als ein sich selbst negirender gesetzt werden, der über sich hinausgeht; absolute Potenz muß als sich absolut actualisirende Macht gedacht werden."

§. 10. „Gott ist zu denken als das göttliche Wesen oder absolut reine Seyn, welches sich selbst zum Werden bestimmt. Da aber dieses Werden das absolute, mithin sein Resultat, das Seyn, mit ihm selbst gesetzt ist, so ist Gott als Werden unmittelbar zugleich das Seyn, absolute Einheit des Seyns und Werdens, d. h. Leben, das absolute Leben; er ist der absolute Proceß, der Proceß seines sich selbst Actualisirens, Lebensproceß."

§. 11. „Indem Gott, sich selbst actualisirend, die Form seines Seyns als göttliches Wesen überschreitet, tritt er aus dieser heraus, nicht in dem Sinne, daß er sie abthäte und aufhöbe; er hält sie dennoch fest. Das Sichaufschließen des absoluten Wesens ist nicht ein Sichaufheben; indem er schlechthin actuell ist, hat er die Potenzialität in sich selbst als durch sich selbst gesetzte causa sui. Er ist der immanente Lebensproceß."

§. 12. „Gott als das absolute reine Seyn und als solches die reine absolute Potenzialität actualisirt sich heißt: er setzt das potentia ruhend in ihm seyende abso-

lute Etwas actu oder als wirklich. Er hebt seine unmittelbare absolute Identität mit sich selbst, seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit auf, unterscheidet sich von sich selbst, d. h. seinen Inhalt, das absolute Seyn, von seiner Form, der absoluten Reinheit, d. i. Bestimmungslosigkeit, dadurch, daß er das in ihm beschlossene absolute Etwas sich vorstellt, sich bewußt macht, es, und damit sich selbst, denkt. Er bestimmt sein Seyn zu der neuen Bestimmtheit einerseits als Gedachtes, andererseits als Gesetztes. Das gesetzte Seyn ist das Daseyn, das gedachte Seyn ist der Gedanke, Reales und Ideelles, beide hier als schlechthin in einander seyend, da das Setzen und das Denken absolut sind. Er setzt sich als das schlechthin Gedanke seyende Daseyn oder als den schlechthin daseyenden Gedanken, als das ideelle Reale und reale Ideelle, als absolute Einheit des Daseyns und des Gedankens. Dieß ist der Begriff des Geistes. Gott bestimmt sich als Geist, sein actuelles Seyn ist sein Geistseyn." §. 13. „Und zwar als den absoluten Geist."

§. 14. „Indem Gott seinen absoluten Inhalt denkend setzt und setzend denkt, unterscheidet er sich in sich von sich selbst, dirimirt die in ihm verschlossenen Unterschiede, entläßt sie als Bestimmtheiten des absoluten Seyns aus seiner absoluten Innerlichkeit. Die immer vollständigere Entfaltung Gottes als des absoluten Geistes aus sich heraus in seine besondern Bestimmtheiten ist ein Entwickelungsproceß ohne alle Beschränkung."

§. 15. „Die so herausgestellten Unterschiede sind Bestimmtheiten des Geistes, denn indem er sie durch setzendes Denken und denkendes Setzen schlechthin in Einem aus seiner reinen Innerlichkeit heraufführt, bestimmt er sie eben hiermit als Geist. Es muß seyn eine schlechthin vollständige Diremtion in die implicite in ihm liegenden Unterschiede, nicht so, daß sie aus einander fallen und endliche würden, sondern er vollzieht in dieser Discretion

wieder ihre Concretion zur Einheit und in dieser seine absolute Identität mit sich selbst als vermittelte, wieder hergestellte. Er selbst ist es, den er setzend denkt und denkend setzt. Indem er die Bestimmtheiten seines Wesens ausbreitet, hebt er zugleich ihre Geschiedenheit auf, Diremtion ist zugleich Concretion. So absolut wieder in die Einheit zurückgenommen, sind die besonderen Bestimmtheiten nicht bloße Bestimmtheiten, sondern Momente, d. h. nicht ruhende Bestimmtheiten, sondern die eines als Proceß seyenden Seyns. Also Gott ist als der absolute Geist die absolut einheitliche absolute Totalität des absoluten Geistes."

§. 16. „Die Form dieses sich in seinen Momenten vollständig explicirenden absoluten Geistes, wozu er sich aus der Potenzialität actualisirt, ist bestimmt gedachtes und gesetztes Seyn, nicht selbstdenkendes und selbstsetzendes; somit ist es für ein anderes, es denkendes und es setzendes Seyn, für Gott, werkzeugliches und organisches Seyn. Nur gedachtes und gesetztes Seyn ist der Begriff Natur. Gott bestimmt sich in diesem immanenten Proceß zur organischen Natur als einheitlicher Totalität, d. h. zum absolut geistigen Naturorganismus. Neben dem ersten Begriffe, dem göttlichen Wesen, ergibt sich ein zweiter, dem zufolge Gott der absolut geistige Naturorganismus ist, die göttliche Natur, natura von nasci im Gegensatze von factura, Machwerk, also von innen geworden. Materialität ist kein Merkmal der Natur an und für sich; das meint aber, wer eine Natur in Gott nicht zugibt."

§. 17. „Auch hier bleibt das Gott denkende Denken nicht stehen. Der immanente Lebensproceß hat noch eine Seite. Wenn Gott sich zur absoluten Natur bestimmt, zur Bestimmtheit des Gedankens und des Daseyns oder des Gedachten und des Gesetzten in Einem, so bestimmt er sich dadurch auch zum Denkenden und Setzen-

den in Einem = Setzenddenken und Denkendsetzen, er subjectivirt sich selbst, indem er sich objectivirt, bestimmt sich zum Subjecte."

§. 18. „Er nimmt ja die Diremtion in die Einheit zurück, vollzieht seine Selbstreflexion in sich selbst und bestimmt sich zum sich selbst subjectivirenden objectiven Geiste, zum sich selbst denkenden Gedanken, zum Ideellen und Reellen. Dieß ist das Selbstbewußtseyn = Gedanke als sich selbst denkender. Das Bewußtseyn geht in sein Object als in sein eignes Subject zurück. In seiner Vollendung ist es die Vernunft. Andererseits ist das Gesetzte als sich selbst setzendes die Selbstthätigkeit. In der Vollendung ist dieß die Freiheit. Sich selbst denkend ist er seiner selbst sich schlechthin bewußt = absolute Vernunft, und sich selbst setzend will er schlechthin sich selbst = absolute Freiheit, beide in absoluter Einheit, d. h. sein Sichselbstbewußtseyn ist Sichselbstsetzen und umgekehrt. So sind beide die absolute Persönlichkeit, absolutes Insichzurücknehmen des Entfalteten. Damit ist die göttliche Natur der absolute Organismus, absolute Individuation Gottes."

§. 19. „Persönlichkeit ist einerseits der wesentliche Abschluß der göttlichen Natur, andererseits eine neue, für sich seyende Form des Seyns Gottes. In der Persönlichkeit ist Gott über seine Natur hinaus bei sich selbst. Dieß das Seyn Gottes unter dem Modus der Persönlichkeit."

§. 20. „Die göttliche Persönlichkeit hat die göttliche Natur zu ihrer Causalität. Beide haben reales Seyn, keine für sich allein ist das wahre actuelle Seyn Gottes. Concentration zur Einheit und zugleich vollständige Entfaltung zur Mannichfaltigkeit ist die schlechthin einheitliche Doppelform. Gottes actuelles Seyn kann nur gedacht werden als Geistseyn unter der Form der Natur

und der Persönlichkeit, als beides seyend, Alles und Eines, jenes in Form der Entfaltung, dieses der Concentration."

§. 21. „So hat sich der Begriff eines dritten Modus des Seyns Gottes herausgestellt, der des persönlichen Geistes, der absoluten Persönlichkeit. Gott ist zurückgegangen in die nun vermittelte absolute Identität mit sich selbst, die abstracte Einfachheit ist concrete Persönlichkeit, lebendige Individuität."

§. 22. „Das Verhältniß der beiden Modi oder Formen des actuellen Seyns oder des Geistseyns Gottes, der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit, ist das der absoluten Wechselwirkung; dieß ist die concrete Lebendigkeit Gottes, Einsseyn von Individuität und Naturorganismus."

§. 23. „Als die absolute Einheit der göttlichen Natur und der göttlichen Persönlichkeit ist Gott Person, die absolute Person, der offenbare Gott. Mit diesem Begriffe (§. 24.) ist der Begriff Gottes geschlossen. Der (§. 25.) volle Inhalt des frommen Gottesgedankens ist wieder in den Begriff Gottes aufgenommen; die besonderen Bestimmtheiten Gottes haben sich als solche, zu denen er sich selbst bestimmt, ausgewiesen und werden nun als solche auch gedacht. Somit (§. 26.) gibt es eine dreifache Form des Seyns Gottes: 1) das göttliche Wesen, 2) die göttliche Natur, 3) die göttliche Persönlichkeit, jede ein reales, nicht bloß modalistisch. Nur indem Gott wesentlich dieses Dreies ist, ist er das absolute Wesen, alle drei ewig, jeden Zeitverlauf ausschließend, ohne alle Priorität des reinen Modus. Dieß sey nicht der kirchliche Trinitätsbegriff, aber dennoch ein wirklich trinitarischer Gottesbegriff; nicht drei Personen in Gott, noch drei Subjecte."

§. 27. „Aus dem bisher entwickelten Gottesbegriffe ergibt sich eine Gruppe von Eigenschaften Gottes,

d. h. von eigenthümlichen Modalitäten seines Seyns, aber rein immanente, auf dem Verhältnisse Gottes zu sich selbst beruhende, auf dem Verhältnisse, in welchem in Gott sein persönliches Selbstbewußtseyn zu den immanenten Grundbestimmtheiten seines Wesens steht, d. h. zum göttlichen Wesen, zur göttlichen Natur und zur göttlichen Selbstthätigkeit. 1) Das göttliche Wesen reflectirt sich im göttlichen Selbstbewußtseyn als die Allgenugsamkeit, Bestimmtheit Gottes, causa sui zu seyn, Aseität als im Selbstbewußtseyn gesetzte; sofern Gott sich weiß als sich selbst schlechthin bedingend und von nichts Anderem bedingt, genügt er sich schlechthin. 2) Die göttliche Natur reflectirt sich im göttlichen Selbstbewußtseyn als die Seligkeit, Bestimmtheit Gottes, einen absoluten Naturorganismus zu haben, als im Selbstbewußtseyn gesetzt; Gott weiß sich als schlechthin Seele seyend, d. h. als schlechthin angezogen mit einem schlechthin beseelten Leibe, er ist selig; Seligkeit Gottes ist seine absolute Lebendigkeit, als im Selbstbewußtseyn gesetzt. 3) Die göttliche Selbstthätigkeit reflectirt sich im göttlichen Selbstbewußtseyn als die Herrlichkeit, Bestimmtheit, absolut selbstthätig und frei zu seyn, als im Selbstbewußtseyn gesetzt." —

Hier können wir stille stehen und auf diesen ersten Theil der religionsphilosophischen Entwickelung zurücksehen. Die dialektische Bewegung ist einfach und klar; sie mit der der hegel'schen Phänomenologie genauer zu vergleichen, können wir hier nicht beabsichtigen. Von der im theologisirenden, d. h. sich über den Inhalt der Frömmigkeit besinnenden Frommen wird ausgegangen, wie sein Bewußtseyn den Gedanken Gottes sich vorstellt. Gedanke und Vorstellungsform sind aber ein Widerspruch, die Vorstellung will Begriff werden. In der Vorstellung ist der Gedanke Gottes der des Absoluten, Unbedingten, und doch mit einer Vielheit besonderer

Bestimmungen behaftet. Diese beiden Setzungen widersprechen sich, der Widerspruch muß aufgehoben werden in den Begriff Gottes. Grundbestimmtheit war die Absolutheit Gottes und muß Basis bleiben, indem alle ihr widersprechenden Bestimmtheiten aus dem unmittelbaren Gottesgedanken ausgestoßen werden. Durch dieses Verfahren kommen wir zum Gedanken von Gott als dem reinen, schlechthin bestimmungslosen Seyn. Gott ist das Seyn, ohne etwas zu seyn, er ist das göttliche Wesen, das Nichts im Sinne von Nicht-Etwas, nichts Besonderes, nichts Bestimmtes, aber nicht als Null, sondern als Seyn. — Die dialektische Reinigung des vorgefundenen Gottesgedankens in ihrem ersten Stadium lehrt also Gott als das göttliche Wesen, als das Seyn schlechthin erkennen. — Hier kann man nicht stehen bleiben, denn im Gedanken des absoluten Seyns als des Nichtetwasseyns liegt das Allerpositivste in der negativsten Form. Man muß also die positive Form dafür suchen und bestimmt es als die Fülle alles Seyns, so daß auch das Etwasseyn, Objectseyn, in ihm schlechthin enthalten seyn muß, aber auf rein negative Weise, als ein nicht daseyendes, als ein nur mögliches, als Potenz und Macht. Gott ist das absolute, reine Seyn heißt also, positiv ausgedrückt, er ist die absolute Macht rein als solche. Hier haben wir den innern Widerspruch; absolute Macht rein als solche, d. h. unwirksam, ist ein nicht festzuhaltender Begriff; somit wird die Macht als Kraft bestimmt, der abstracte Gedanke von Gott als dem göttlichen Wesen (reinen Seyn) geht über sich selbst hinaus in den der sich absolut actualisirenden Macht. — Das reine, absolute Seyn bestimmt sich also zum Werden als absolutem. Einheit des Seyns und Werdens ist das Leben, Gott der absolute Lebensproceß, aber als immanenter. In diesem Lebensprocesse actualisirt sich Gott, setzt das potentia in ihm enthaltene

absolute Etwas actu, stellt es sich vor, denkt es und damit sich selbst. Er bestimmt dadurch sein Seyn als Gedachtes und Gesetztes, als Gedanke und Daseyn schlechthin in einander. Er setzt sich als das Gedanke seyende Daseyn oder daseyenden Gedanken, kurz als Geist, als den absoluten Geist. Indem Gott sich actualisirt, stellt er die Bestimmtheiten des Geistes heraus und nimmt sie doch auch in sich zurück, bleibt bei sich selbst; er selbst ist's, den er setzend denkt und denkend setzt; dieses Gedachte und Gesetzte ist die göttliche Natur, der göttliche Naturorganismus. So gelangen wir vom ersten Begriffe, vom göttlichen Wesen, zum zweiten, zur göttlichen Natur. Setzt aber Gott sich selbst, so bestimmt er sich als setzender und denkender, indem er sich objectivirt, bestimmt er sich zum Subjecte, Selbstbewußtseyn, Vernunft; er selbst thut das, ist Selbstthätigkeit und Freiheit, Persönlichkeit. So gelangen wir zum dritten Stadium des Gottesbegriffs: Gott ist die absolute Persönlichkeit, und damit hat sich der volle Inhalt des frommen Bewußtseyns vermittelt wieder hergestellt. Allerdings ist das Resultat kein anderes, als das von der frommen Vorstellung gemeinte; diese Dialektik hat den Werth eines innern Sichselbstläuterns des unmittelbaren Gottesgedankens; sie zeigt, daß dessen Widersprüche keine fest bleibenden Widersprüche sind, logisch und dialektisch sich befriedigend entwickeln lassen. Die dialektische Läuterung unseres Gottesgedankens wird als Eins mit der dialektischen Entwickelung Gottes selbst gesetzt, was nur dadurch möglich wird, daß man die wesentliche Identität des menschlichen und des göttlichen Geistes anerkennt. Die von Hegel hergenommene Dialektik würde zum bloßen Spiele, wenn nicht auch das Grundprincip Hegel's mit vorhanden ist. Der Verf. hat sich über sein Verhältniß zu Hegel nicht ausdrücklich erklärt, es liegt indeß §. 34—38. angedeutet vor. Möge er in einer Religions-

philosophie weiter zurück gehen und aus dem Wesen des Geistes selbst die Nothwendigkeit der Gottesidee darthun, d. h. objectiv wissenschaftlich erweisen.

Wir lassen den zweiten Theil seiner Entwickelung folgen, welcher bemüht ist, zu zeigen, wie Gott, bisher in seinem immanenten Lebensprocesse aufgezeigt, transeunt wird und die Welt hervorgehen läßt. Es ist wohl zu beachten, wie sorgfältig der Verf. die ganze Gottesidee zu Stande zu bringen gesucht hat, ohne dazu der Welt zu bedürfen, so daß Gott rein an sich selbst, nicht erst an der Welt sich dasjenige Object setzt, ohne welches er nicht Subject und Persönlichkeit seyn kann. Damit will sich der Verf. desjenigen Pantheismus erwehren, der mit dem frommen Bewußtseyn im Widerspruche steht.

§. 28. „Mit dem sich zur absoluten Persönlichkeit Bestimmen schließt Gott seinen immanenten Lebensproceß ab. Er setzt sich zugleich die Nothwendigkeit einer nach außen gehenden Wirksamkeit, durch die er außer sich etwas Neues wirkt, d. h. eine Welt schafft. Die Schöpfung ist mit dem sich selbst zur Persönlichkeit Bestimmen gegeben. Indem er sich als Ich bestimmt, denkt und setzt er sein Nichtich, ein Anderes, welches Nichtgott ist. Zwar entsteht das Ich durchs immanente Unterscheiden von Subject und Object, aber hiermit ist zugleich der Gedanke seines Nichtich mit gegeben; jenes kann nicht seyn ohne dieses; das Nichtich ist Bedingung des sich als Ich Setzens. Aber mit dem Setzen und Denken des realen Nichtich ist Gottes Absolutheit aufgehoben, das Nichtich ist Schranke Gottes. Er muß aber seine Absolutheit wieder herstellen, indem er das bloße Nichtichseyn des Nichtich aufhebt, indem er es als wesentlich zugleich Erselbst denkt und setzt, als sein Nichtich, in welchem er selbst ist. So ist es von ihm unterschieden, aber nicht sein Gegensatz,

er ist in ihm als seinem Andern schlechthin bei sich selbst. Er gibt dem Nichtich die Bestimmtheit der Adäquatheit für ihn und der Einheit mit ihm, so daß er an ihm immer noch sein Nichtich, ein wirkliches Nichtgott hat, aber nur ein Nichtich, in welchem er selbst sein Seyn hat, d. h. sein anderes Ich. Dieser Proceß, in welchem Gott, indem er seine eigne Persönlichkeit vollzieht, zugleich einerseits sein Nichtich, andererseits aber sich selbst in diesem Nichtich setzend denkt und denkend setzt, ist der Proceß der Schöpfung, und jenes Nichtich die Welt. Nicht Voraussetzung, sondern Product des Ich ist das Nichtich des absoluten Geistes. Nicht die Persönlichkeit, nur die endliche hat ihr Nichtich rein außer sich, die absolute Persönlichkeit kommt schon durch den immanenten Proceß heraus; wird doch auch das endliche Ich nicht durchs Nichtich, sonst wäre das Thier ein Ich; aber das Thier kann die Welt nicht als sein Nichtich von sich unterscheiden, weil es sich selbst nicht als Ich besitzt."

§. 29. „Die Nothwendigkeit schöpferischer Wirksamkeit Gottes, einer Selbstmittheilung an Anderes, ist die Liebe, in Gott keine bloße Eigenschaft, sondern eine immanente, wesentliche Bestimmtheit, das die immanenten und transeunten verknüpfende Band. Allgenugsamkeit, Seligkeit, Herrlichkeit — und dennoch Liebe."

§. 30. „Die Schöpfung ist freilich ein schlechthin nothwendiger Act Gottes; so wahr Gott Gott ist, muß er Schöpfer seyn; daß er die Schöpfung auch hätte unterlassen können, ist die falsche Vorstellung von Willkür. Eine persönliche, moralische Nothwendigkeit, aber die Freiheit bejahend, nicht ausschließend. Er schafft nothwendig, aber diese Nothwendigkeit ist für ihn eine innere, absolute Freiheit; in der Liebe liegt die Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit. Nur nehme man diese Nothwendigkeit nicht im pantheistischen Sinne, d. h. als

Moment des Selbstvollendungsprocesses Gottes, sondern als eine nothwendige Wirksamkeit des in seinem Seyn schlechthin durch sich selbst vollendeten Gottes. Es gibt keinen Gott ohne die Welt, aber Gott ist er nicht durch die Welt. Sich selbst genug ist Gott, aber wesentlich insofern, als in ihm selbst die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Welt mitgesetzt ist."

§. 31. „Der Begriff der göttlichen Weltschöpfung ist, daß Gott sein Nichtich setzt, die Welt, so zwar, daß er dieses sein Anderes sich selb adäquat setzt. Ein Nichtich Gottes, in welchem er sein Seyn hat, ist denkbar nur als ein werdendes, aber ein nicht absolutes Werden, ein Werden, das nicht absolut mit dem Seyn identisch ist. Die Schöpfung ist ein in der Zeit sich vollziehender, successiver Act Gottes."

§. 32. „Indem Gott, die Welt als sein Nichtich setzend, sie sich selbst adäquat setzt, setzt er sie als das, was er selbst ist. Er ist etwas nur unter den Modis seines actuellen Seyns, seines Seyns als Geist, d. i. als göttliche Natur und Persönlichkeit. Unter dem Modus seines rein potenziellen Seyns als das göttliche Wesen ist er nichts; diesem ersten Modus seines Seyns kann er also die Welt nicht adäquat setzen, sondern nur den beiden andern Modis; er setzt die Welt nur, sofern er actu ist, Geist ist; als göttliches Wesen aber behält er sein reines Seyn absolut außerhalb der Welt."

§. 33. „Die Welt oder Creatur ist als Nichtgott, als das Andere des absoluten Seyns, jedenfalls Nichtseyn, zugleich aber ein Seyn, somit ein als Seyn gesetztes Nichtseyn, Seyn unter der Form des Nichtseyns. Das Nichtseyn als Bestimmtheit am Seyn ist das Ende, Grenze, begrenztes, endliches Seyn; aber als dieses will sie doch dem absoluten Seyn Gottes adäquat gedacht werden, das kann sie nur als unendliches. Die Unendlichkeit ist eine ebenso wesentliche Bestimmtheit der Crea-

tur, als die Endlichkeit. Die Kreatur als Welt ist ein *unendliches endliches Seyn*, unendliche Vielheit von endlichem Seyn. Als Welt endlichen Seyns ist sie das Andere Gottes, als eine unendliche Welt endlichen Seyns kann sie Gott adäquat seyn und die Fülle seines actuellen Seyns in sich aufnehmen; sie ist unter der Bestimmtheit der Endlichkeit, was Gott unter der Bestimmtheit der Absolutheit. Unendlichkeit ist nicht Absolutheit, nur ihr Analogon innerhalb der Sphäre des Relativen."

§. 34. „Gott setzt dieses unendliche endliche Seyn als das, was er selbst actu ist, als Geist, als *endlichen Geist*, wenn vollendet, dann als unendlichen endlichen Geist. Im creatürlichen *Geiste* kann Gott sein Seyn haben, die Geister können in einander seyn unbeschadet ihrer Selbständigkeit ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως."

§. 35. „Da Gott der absolute Geist ist unter der Bestimmtheit der göttlichen Natur und göttlichen Persönlichkeit, so setzt er den endlichen Geist unter der Bestimmtheit der *Natur*, d. i. der einheitlichen Totalität des aus sich selbst heraus werdenden, nur gedachten und gesetzten werkzeuglichen oder organischen Seyns in der vollständigen Ausbreitung seiner Momente; andererseits der *Persönlichkeit*, d. i. der vollständigen Concentration dieser seiner Momente zu einer selbstdenkenden und setzenden concreten Einheit, so daß wie in Gott jedes des andern Causalität ist als Wechselwirkung. Die Welt (§. 36.) in ihrer Vollendung ist der unendliche endliche Geist unter dem doppelten Modus des Seyns, als Natur und Persönlichkeit zur Einheit verknüpft. In dieser Welt (§. 37.) hat Gott als göttliche Natur und Persönlichkeit sein Seyn, als jene in der creatürlichen (geistigen) Natur, als diese in der creatürlichen Persönlichkeit, so daß sein innerweltliches Seyn als göttliche Natur und Persönlichkeit schlechthin Eins sind. Innerhalb unserer *irdischen* Weltsphäre ist diese creatürliche Person der Mensch, der geistige Mensch als Menschheit."

§. 38. „Schöpfung ist Weltwerdung Gottes, des Geistes, einerseits creatürliche Naturwerdung der göttlichen Natur, andererseits creatürliche Persönlichkeitwerdung der göttlichen Persönlichkeit, — creatürliche Personwerdung Gottes, des Geistes, innerhalb der irdischen Schöpfungssphäre Menschheitswerdung. Dieser Proceß (§. 39.) muß ein sich vollendender, sein Ziel vollständig erreichender seyn, zugleich ein schlechthin unvollendbarer, unendlicher. Diese Antinomie führt auf organisch-einheitliche Vielheit von concentrischen besonderen Schöpfungskreisen, die sich aus einander herausgebären, in denen, einzeln betrachtet, der Proceß wirklich absolut zu Stande kommt unter einer eigenthümlichen Bedingung, somit relativ; successiv unter immer vollkommneren Bedingungen, aber ein Rest von Inadäquation bleibt unendlich.“

§. 40. „Endlos ist die Schöpfung auch anfangslos zu denken, denn wenn Gott keinen Anfang hat und als ewig in seinem inneren Lebensprocesse vollendet gedacht werden muß, damit aber zugleich seine schöpferische Wirksamkeit nothwendig mit gegeben ist, so muß die Schöpfung eben so anfangslos seyn, wie Gott selbst. Jeder einzelne Punkt des creatürlichen Seyns hat zwar einen Anfang, nicht aber die Schöpfung; der schöpferische Act setzt den Anfang des Seyns, dieses Setzen selbst aber hat keinen Anfang.“

Mit diesem Punkte der religionsphilosophischen Deductionen hat der Verf. wieder eine Station erreicht, den Schöpfungsbegriff, und wir können einen Rückblick auf diese Deduction werfen. Das alte Problem, wie aus Gott die Welt hervorgehe, ist mit großer Klarheit wenigstens so befriedigend als sonst irgendwo gelöst. Die dialektische Verirrung, Gott erst an der Welt und durch die Welt und von ihr abhängig Gott werden zu lassen, ist sorgfältig vermieden, indem schon der immanente Lebensproceß in Gott das Subject- und Persön-

lichkeitseyn erreicht hat. Der Verf. findet gerade in der göttlichen Persönlichkeit den Begriff, in welchem der immanente Lebensproceß mit dem emanenten oder transeunten sich vermittelt. Es läßt sich nur fragen, ob nicht die sonst angewandte Art der Dialektik consequenter sagen würde, im Begriffe der göttlichen Persönlichkeit sey selbst noch eine aufzuhebende Zweiheit enthalten, theils das bei sich selbst Seyn und die dirimirten Momente wieder in sich Zusammennehmen, theils aber doch auch das Verhältniß zu einem zu setzenden Nichtich. Statt dessen wählt der Verf. eine etwas andere dialektische Form; die absolute Persönlichkeit habe das voraus, schon abgesehen vom Nichtich im immanenten Processe zu Stande zu kommen, nur die endliche Persönlichkeit hingegen sey in ihrem Zustandekommen abhängig vom Nichtich. Darum heißt es dann weiterhin, mit dieser immanent schon vollendeten Persönlichkeit sey zugleich gegeben die Nothwendigkeit einer nach außen gehenden Wirksamkeit. Zwar entstehe das Ich durchs immanente Unterscheiden von Subject und Object, aber das könne nicht zu Stande kommen, ohne daß in Folge davon Gott zugleich ein Nichtich von sich unterscheide. Nicht Voraussetzung, sondern Product des Ich sey das Nichtich des absoluten Geistes. Diese Prärogative des absoluten Ich wird aber doch wieder etwas limitirt durch die Andeutung, daß auch das endliche Ich, genau betrachtet, nicht Product des Nichtich sey, sondern sich potentialiter schon als Ich besitze, und darum dann actu sich dem Nichtich gegenüber als Ich unterscheide. Es fragt sich nun, ob dieses Zustandekommen der Persönlichkeit Gottes schlechthin nur durch den immanenten Proceß wirklich so streng müsse behauptet werden, oder ob der Verf. nicht eben so viel erreichen könnte, wenn er wenigstens die ideale im Denken Gottes gesetzte Welt als Nichtich Gottes mitwirken ließe zum Vollendetwerden der göttlichen Persönlichkeit.

Bleibt ja doch der Unterschied immer stehen, daß nur das unendliche Ich sein Nichtich selbst setzt, also auch so sich selbst zur Persönlichkeit bestimmen würde. Diese Lehrform erscheint um so angemessener, da die Schöpfungsaction nicht als eine zeitlich anfangende, sondern als gleich ewig wie der immanente Proceß gedacht wird. Wie der Verf. bei dieser Lehre von der mit Gott, aber von ihm immer schon gesetzten Welt dennoch sehr bestimmt die Abhängigkeit der Welt von Gott gewahrt hat, so dürfte ein analoges Verfahren die ideale Welt mit ein Moment nennen im Zustandekommen der göttlichen Persönlichkeit, ohne daß ja darum Gott erst durch die Weltgeschichte zu sich selbst käme und in seinem Gottseyn von der Welt abhängig würde, wie der schlechte Pantheismus behauptet. Sollte diese Bemerkung unrichtig seyn, so wäre wenigstens dem gerügten zugleich eine dem ganzen Gange der befolgten Dialektik angemessenere Form zu geben. — Zu dieser Bemerkung gehört eine andere. Der Verf. hebt schön hervor, wie Gott, obgleich in sich selbst allgenugsam, selig und herrlich, dennoch die Welt schaffe, und findet das beide Seiten Verknüpfende in der Liebe. Aber ob dieses als rein begrifflicher Gedanke Stich halte, oder mehr nur ein für das fromme Bewußtseyn erhabener und schöner Gedanke sey? „Sich selbst mittheilen an Anderes" setzt ja das Andere schon irgendwie voraus, daher denn Schleiermacher in rein begrifflicher Lehre den Ausdruck Liebe nicht von Gott aussagen wollte. Der Verf. kann das freilich, sofern Gottes ewige Creationsthätigkeit ewig Gegenstände der Liebe hat, aber wo von dem Daseyn dieser Gegenstände noch abstrahirt wird, kann die Liebe nicht verwendet werden. Diese Doppelbemerkung trifft freilich nicht den Verf. speciell, sofern seine Deduction der Schöpfung jedem anderen Versuche, dieses Problem zu lösen, sich an die Seite stellen darf; sie gilt der Schwierigkeit des Problems

selbst, und will nur andeuten, wie wir hier das absolut Befriedigende immer nur suchen. Sehr klar sind die Erörterungen über die unverweigerliche wissenschaftliche Pflicht, den Begriff einer Schöpfung in einem Stadium der Zeit als eine bloße Vorstellung anzusehen.

Es folgt nun §. 41. die Darlegung einer „neuen Classe von göttlichen Eigenschaften, welche mit dem Vorhandenseyn der Welt durch Gott als gewordener und noch im Werden begriffener gegeben sind für Gott im Verhältnisse nach außen hin oder zur Welt, die relativen oder transeunten. Sie seyen rücksichtlich auf Gottes Seyn überhaupt essenzielle, auf den Unterschied seiner besonderen modi bezogene hypostatische. Uebrigens sey hier die Welt noch allgemein zu betrachten, d. h. abgesehen von der sittlichen Sphäre in ihr. Die essenziellen relativen oder transeunten Eigenschaften seyen zunächst negative; Gott ist durch die Welt nicht beschränkt, d. h. unendlich, und zwar unermeßlich, d. h. nicht durch den Raum bestimmt, frei von aller Getheiltheit des Seyns, und unveränderlich, d. h. nicht durch die Zeit bestimmt, frei von aller Succession in seinem Seyn. Von positiven, essenziellen, transeunten Eigenschaften ergibt sich hier eine einzige. Die göttliche Liebe bestimmt sich zur schon seyenden Welt als die göttliche Güte, vermöge welcher er der Creatur nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit sich selbst mittheilt. — Die hypostatischen, relativen Eigenschaften sind Eigenschaften der beiden modi, der göttlichen Natur und Persönlichkeit. Im modus der göttlichen Natur ergibt sich die Allgegenwart als operativa, daß im Verhältnisse zur Welt Gottes Seyn unter dem Modus der Natur absolute Wirksamkeit auf die Welt ist, sein absoluter Naturorganismus in absoluter Wirksamkeit auf sie begriffen und die Welt schlechthin Object dieser Wirksamkeit. Auf die göttliche Persönlichkeit beziehe sich ein

Paar von Eigenschaften, aufs Selbstbewußtseyn nämlich die Allwissenheit und auf die Selbstthätigkeit die Allmacht; jene als absolute Wirksamkeit des Selbstbewußtseyns Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt, die Welt schlechthin Object des göttlichen Selbstbewußtseyns, so daß das göttliche Selbstbewußtseyn zugleich absolutes Weltbewußtseyn ist. Die Allmacht sey absolute Wirksamkeit der Selbstthätigkeit Gottes im Verhältnisse zur Welt, zugleich absolute Weltthätigkeit. Allwissenheit und Allmacht seyen die concreten Formen der Allgegenwart. Die Unveränderlichkeit Gottes sey oft so verstanden worden, als ob Gott von der Zuständlichkeit der Welt nicht afficirt würde, was nur eine Unvollkommenheit, Stumpfheit wäre. Vielmehr sey nur zu lehren, daß die Affectionen, welche Gott von den Zuständen der Welt empfängt, in ihm selbst nicht einen Wechsel von Zuständen nach sich ziehen, denn ihm ist die Welt nicht bloß so gegeben, wie sie jedesmal ist, sondern auch in ihrer künftigen Vollendung; auch ist sie schlechthin in seiner Gewalt, er ist seines Zweckes sicher; endlich ist er von jedem Geschöpfe, wie es in der Totalität ist, berührt."

Stellen wir die göttlichen Eigenschaften zusammen, wie sie vor Berücksichtigung der sittlichen Sphäre im Systeme des Verf. sich ergeben, so zeigt sich in anderer Form, was ehedem in der Unterscheidung von Eigenschaften primi und secundi ordinis bei den Dogmatikern gelehrt wurde. In der Grundbestimmtheit der Gottesidee, in der Absolutheit, sey schon gegeben (§. 8.) die Aseität und die Ewigkeit, auch die Einheit und Einfachheit, Alles nur verschieden gestaltete Aussagen über das reine, absolute Seyn, somit zur Lehre vom göttlichen Wesen gehörig. Sehr richtig wird bemerkt, daß dieses reine Seyn, wenn von allen besonderen Bestimmtheiten, von allem Etwasseyn abzusehen ist, auf positive Weise nicht gedacht werden kann. Dieses, alles besondern

Etwasseyn ledige, reine Seyn wird dann ein zwar wahrer, aber nur abstracter Begriff Gottes genannt; das Etwasseyn müsse schlechthin im reinen Seyn, das die Fülle alles Seyns ist, enthalten seyn, aber nur als mögliches, potentia, als Macht, absolute Macht, und zwar als thätige, d. h. Kraft, absolut actualisirende Macht (§. 9.). So sey Gott das göttliche Wesen, welches sich selbst actualisire oder zum Werden bestimme, also das Leben. Er setzt sich selbst, unterscheidet sich von sich selbst, indem er das in ihm beschlossene absolute Etwas sich vorstellt, sich bewußt macht; er bestimmt sich als Subject-Object, Einheit des Daseyns und des Gedankens = Geist, absoluter Geist. Explicirt der Geist sich in seine Momente, in gedachtes und gesetztes Seyn, so bestimmt er sich zur geistigen Natur. Diese setzend denkend, bestimmt er sich als Subject, Selbstbewußtseyn, andererseits als Selbstthätigkeit. Nun ist die Persönlichkeit fertig. Alle bisherigen, im immanenten Lebensprocesse Gottes vorkommenden Bestimmtheiten sind somit immanente, ontologische, eigenthümliche Modalitäten seines Seyns (§. 21.). Die Grundbestimmtheiten sind: 1) das göttliche Wesen, 2) die göttliche Natur, 3) die göttliche Persönlichkeit. Durch den Reflex dieser Grundbestimmtheiten im göttlichen Selbstbewußtseyn entsteht vom Wesen aus die Allgenugsamkeit, von der Natur aus die Seligkeit, von der Persönlichkeit aus die Herrlichkeit. Eine eben so klare, als originelle Entwickelung! Irgendwie sind diese Bestimmtheiten Gottes immer in der göttlichen Wesenslehre, genauer für Gott in seinem Immanentseyn verwendet worden; nur daß man die absolute Potenzialität, Macht, mit der transeunten Allmacht oft verwechselt hat. — Nicht minder klar und originell werden dann die auf die Welt bezüglichen, somit relativen und transeunten Eigenschaften dargelegt. Sie seyen

theils essenzielle, theils hypostatische, d. h. auf die besondern Modi, göttliche Natur und Persönlichkeit, bezogene. Die Grundanschauung ist also: das göttliche Wesen, noch abstract, wird concret im Modus der göttlichen Natur und Persönlichkeit. Die essenziellen (abstracten) Eigenschaften seyen zunächst negative, Unendlichkeit, in Beziehung auf den Raum Unermeßlichkeit, auf die Zeit Unveränderlichkeit; als positive ergebe sich nur die Güte als Wirksamkeit der Liebe auf die schon seyende Welt. — Wir kommen hier auf die Frage zurück, ob es richtig gewesen sey, die Liebe näher zu den immanenten Eigenschaften zu stellen. Der Verf. muß nun ausnahmsweise hier das schon Vorhandenseyn der Welt betonen und die Güte darin finden, daß Gott der schon vorhandenen Creatur sich selbst mittheilt.

Als hypostatische relative Eigenschaften im Modus der Natur wird die Allgegenwart, im Modus der Persönlichkeit die Allwissenheit und Allmacht gesetzt, wieder sehr originell, aber im Systeme des Verfassers richtig begründet.

Weiterhin folgt nun §. 42. die Weltregierung Gottes, noch abgesehen vom Sittlichen. „Sie vollzieht sich als Weltplan, d. h. in der ewigen Anschauung Gottes von der Idee der Welt, Anschauung des Ziels und der Entwickelungsstufen. Göttliche Weltregierung ist die schlechthin allwissend allmächtige Wirksamkeit Gottes, vermöge welcher er das Spiel der relativ selbständigen creatürlichen Potenzen in der Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus so leitet, daß sich eben mittelst desselben der unverrückbare Weltplan in stetiger Annäherung an das Ziel schlechthin unfehlbar realisirt. — Ein schlechthin sicheres Vorherwissen der Handlungen auch der freien Geschöpfe sey Gott nicht zuzuschreiben, da diese der Natur der Sache nach nicht gewußt werden können; Vorherbe-

stimmung müsse seyn, aber nicht des concreten Details, sondern der Entwickelungspunkte. Das Ziel stehe fest, so wie die organische Reihe der an sich nöthigen Stufen und Knoten der Entwickelung; der weitere Verlauf sey dem freien Spiele überlassen, und wie willkürlich sich das Spiel der freien creatürlichen Ursachen bewege, Gott durchdringe mit seinem Alles zusammenschauenden Wissen ihr für ihn nicht verworrenes Gewimmel, fasse das Verhältniß zum Weltzwecke sicher auf und habe es in der Gewalt, das Spiel jeden Augenblick zu wenden. Den persönlichen Creaturen freie Entfaltung der von ihm in sie gelegten Selbstbestimmung gestattend, behalte er sie in der Hand seiner Allmacht; das eigentliche Resultat ihrer freien Bewegungen sey sein Werk. Nur so gebe es ein Beten, Fatum und Zufall aber nicht; so nur sey die Welt, das Andersſein, wirklich, nicht doketisch."

Aber da der Verf. doch auch nur ein Spiel der freien Ursächlichkeiten setzen kann, für welches Ausgang und Hauptknoten schlechthin prädeterminirt seyen, so fragt es sich, ob eine in seinem Sinne doketische Welt nicht annehmbarer wäre, als diese zwar wirklichere d. h. von Gott stärker getrennte, in welcher doch nichts als nur ein Spiel als das von Gott Getrennte herauskommt. Es scheint sogar, als ob Gott selbst mit solchen Creaturen nur spielen könnte. Auch diese Bemerkung will nur darauf hinweisen, daß wie das Hervorgehen der Welt, so das freier Ursächlichkeiten ein Problem ist, dessen Lösung die Philosophie noch so wenig gefunden hat, daß die Anschauung des Verf. füglich neben die sonst vorhandenen Versuche sich stellen darf.

Der Verf. gibt uns nun eine förmliche Kosmogonie in höchst merkwürdiger Entwickelung, so daß wir sie fast nicht ins Kurze zusammendrängen und doch verständlich erhalten können. Wir müssen es aber versuchen,

um den ganzen Gang bis zur Ableitung des Begriffs des Sittlichen zu verfolgen.

§. 43. „Die Schöpfung ist der Act der göttlichen Persönlichkeit, denn sie ists, welche denkt und setzt, aber sie vollzieht den Schöpfungsact durch die göttliche Natur, an welcher sie den Gesammtorganismus ihrer Wirksamkeit hat." §. 44. „Der primitive Akt ist die Contraposition des Nichtichs Gottes; die Creatur wird bestimmt als daseyendes Nichtseyn, Nichtgeist, d. h. reine Materie, schlechthin unorganisirt, Schatten Gottes, absolut Nichtnatur und Nichtpersönlichkeit, daseyende Einheit des absolut Nichtgedachten und Nichtgesetzten. Materie ist das absolut Nichtgedachte, Nichtideelle, aber als gedacht und gesetzt, daseyend. Es ist der Gedanke des dinglichen Seyns der Dinge, des Etwasseyns, des bestimmten Seyns ohne allen Inhalt. Dieß gedachte Nichtding ist gesetzt, wirklich da, es ist der Raum, die abstracte, leere Form der Dinge, Ort für dieselben, Leere. Andererseits ist die Materie das absolute Nichtgesetzte, Nichtreale aber als gedacht und gesetzt, daseyend, bloße abstracte leere Form des Daseyns, ohne irgend daseyenden Inhalt, als gesetzt, als da. Dieß ist die Zeit als abstract leere Form des Daseyns, das abstracte Nacheinander, abstracte Zahl = Null. Die reine Materie ist also der Raum und die Zeit als reine beide in Einem, leer von jedem Inhalte, unendliche Zeit und Raum, denn jede Grenze wäre Bestimmtheit. Sie sind denkbar, aber unvorstellbar, nur auf negative Weise denkbar."

§. 45. „In dieser reinen Materie gibt sich Gott als göttliche Natur und Persönlichkeit im Verfolge des Schöpfungsprocesses sein Seyn. In ihr denkt und setzt Gott Endlichkeit, d. h. Bestimmtheit des Nichtseyns an dem Seyn. Diese Grundbestimmtheit behält die Creatur in allen ihren Entwickelungen; sie bleibt endlich, räumlich sowohl als zeitlich, Vielheit Einzelner nach und neben

einander. Wird die Creatur weiter geführt, so werden Raum und Zeit aufgehoben, nicht an sich, aber als Schranke, sie werden eine übersteigliche Grenze. Auch an Geist gewordenen Geschöpfen bleiben Raum und Zeit als die Formen ihres Seyns, aber nicht mehr als beschränkende Formen, der Raum durchdringlich, die Zeit beharrlich." — §. 46. „Raum und Zeit sind auch Bestimmtheiten der schöpferischen Wirksamkeit Gottes; sie ist eine räumliche und zeitliche, d. h. eine sich im Raume vertheilende und im Zeitverlauf vollziehende, extensive und successive."

§. 47. „Die reine Materie ist schlechtweg nur von Gott gesetzt, von ihr abwärts ist Gottes schöpferische Wirksamkeit kein bloßes Setzen der Creatur mehr, sondern Entwickelung derselben, Setzen neuer Bildungen aus ihr selbst heraus vermöge eines ihr immanenten Processes. — Die Creatur ist eine Vielheit von verschiedenen Stufen creatürlichen Seyns, von aus einander heraus erwachsenden Stufen und sich immer höher hebenden Bildungsformen. Hierdurch ist sie Natur, es gibt keinen Sprung in ihr." §. 48. „Die schöpferische Wirksamkeit ist ein Erheben der jedesmal schon gegebenen Creatur zu einer höhern Formation. — Gott setzt diese höhere Formation als Resultat der Differenzirung der frühern Stufe, und zwar geht dieß fort, bis die Creatur zur vollen Idee entwickelt ist, d. h. zur Natur und Persönlichkeit. Aber wegen der Unendlichkeit der Schöpfung ist diese Vollendung der Creatur nur die einer einzelnen Creatur- oder Weltsphäre; wir beschränken uns auf die irdische. — Die höhere Stufe geht immer aus der Auflösung der nächst niedrigern hervor, so daß diese das bedingende Substrat bleibt. Aus den chemisch zersetzten Elementen erhebt sich das Mineral, aus dem verwitterten Mineral die Pflanze, aus der verwesten Pflanze das Thier; so endlich aus dem in die Elemente zurücksinkenden materiellen Menschen der Geistesmensch, die Geisteswelt." §. 49. „Obwohl Entwickelungs-

proceß der Creatur aus sich selbst heraus, ist es ein wirklicher Schöpfungsproceß aus Wirksamkeit Gottes, ein nicht absoluter Akt, in welchem ein absoluter mit gesetzt ist. In den Anfängen neuer Reihen erscheint als Wunder, was abwärts bloße Entwickelung ist." §. 50. „Die Welt ist ihrer Idee nur als die zur Geistigkeit vollendete angemessen; daher muß jede einzelne Weltsphäre bis zu ihrer Vollendung, an sich betrachtet, auch als Ganzes unvollkommen seyn, aber diese Unvollkommenheit ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit in stetigem Aufgehobenseyn begriffen, ein nur provisorisches. Mithin besteht die vollständige relative Vollkommenheit der Welt in jedem ihrer Punkte; dieß die wahre Theodicee, ein noch nicht fertiges Werk kann nicht vollkommen seyn."

Nachdem wir die kosmogonischen Principien des Verf. dargelegt haben, müssen wir noch gedrängter die Dialektik des Schöpfungsprocesses selbst folgen lassen §. 51. u. s. w.

„Sofern die Schöpfung ein Entwickelungsproceß der Creatur aus sich selbst heraus ist, ist das Produkt eine Natur, alle Creatur ist eine Natur. Die Scala der in jeder Sphäre successiv hervortretenden Creaturstufen ergibt sich aus der dem Begriffe der Materie immanenten Dialektik. Die reine Materie geht ihrem Begriffe zufolge in Raum und Zeit als die ihr immanenten Bestimmtheiten auseinander, die aber zugleich in unmittelbare Einigung gesetzt sind in der Aeonenwelt, denn diese ist die Indifferenz von Raum und Zeit. Die Aeonenwelt differenzirt sich in sich selbst, indem die in ihr unmittelbar geeinten Momente, Raum und Zeit, sich gegenseitig bestimmen und so mit einander vermitteln. Der durch die Zeit bestimmte Raum ist die Ausdehnung, die durch den Raum bestimmte Zeit die Bewegung. Beider Indifferenz ist der Aether oder das Chaos. Der Aether differenzirt sich, indem die in ihm unmittel-

bar geeinten Momente einander bestimmen; die durch Bewegung bestimmte Ausdehnung ist die Attraction und Repulsion, die Welt der Atome, die durch Ausdehnung bestimmte Bewegung ist die Schwere. Beider unmittelbare Einigung ist das Weltgebäude, die Welt der gravitirenden Materie. Das Weltgebäude differenzirt sich, indem Attraction mit Repulsion und Schwere sich gegenseitig bestimmen; jene durch diese bestimmt ist der Stoff, diese, durch jene bestimmt, ist die Kraft. Beider Indifferenz ist die elementarische und chemische Natur. Diese selbst wieder differenzirt sich, indem ihre beiden Momente einander bestimmen; der durch die Kraft bestimmte Stoff ist der Körper, die durch den Stoff bestimmte Kraft ist die Individuität oder Gestalt. Beider Indifferenz ist die mineralische Natur, die sich weiter differenzirt; der durch die Individuität (Gestalt) bestimmte Körper ist der Organismus, die durch den Körper bestimmte Individuität ist das Leben. Beider unmittelbare Einigung ist die vegetabilische Natur, die sich weiter differenzirt; der durch das Leben bestimmte Organismus ist der Leib, das durch den Organismus bestimmte Leben ist die Seele. Beider Indifferenz ist das Thier als noch unentwickeltes. In diesem treten weiter die indifferent gegebenen Momente, Leib und Seele, gegen einander, wodurch der Leib der beseelte, die Seele aber die beleibte wird. Da aber die Seele selbst zweiseitig ist, Bewußtseyn und Thätigkeit in sich eint, so wird die gegenseitige Bestimmung von Leib und Seele eine doppelte Reihe. Der Leib, wie er durch die Seele als Bewußtseyn bestimmt wird, ist der Sinn, durch die Seele als Thätigkeit aber die Kraft; umgekehrt die Seele, als Bewußtseyn vom Leibe bestimmt, ist die Empfindung, die Seele, als Thätigkeit vom Leibe bestimmt, ist der Trieb. So zur wirklichen Einheit vermittelt, entsteht aus diesen Momenten das entwickelte Thier." —

§. 62 f. „Als die wirkliche Einheit von Leib und Seele ist das entwickelte Thier der vollendete Naturorganismus; dieß ist ein abschließender Begriff. — Aber die Dialektik des Schöpfungsprocesses geht weiter. Die thierische Seele enthält Bewußtseyn und Thätigkeit nur unmittelbar geeint als Indifferenz in sich. Auch diese muß vermittelt werden, indem beide Momente gegen einander treten und sich bestimmen. Das Bewußtseyn von der Thätigkeit bestimmt, ist das Selbstbewußtseyn, es denkt nun aus eigener Spontaneität, Verstand; die Thätigkeit aber, vom Bewußtseyn bestimmt, ist die Selbstthätigkeit, Wille. Die unmittelbare Einigung von Selbstbewußtseyn und Selbstthätigkeit ist die Persönlichkeit, ein Selbst, ein Ich, ein Subject; Selbstbewußtseyn und Selbstthätigkeit, in der Seele wirklich vermittelt, geben die vollendete Seele. — Die Persönlichkeit hat die Seele zur causalen Basis, ist ursprünglich das Product des vollendeten animalischen Naturorganismus, somit materieller Abkunft, genetisch betrachtet; aber an sich betrachtet, ist sie ein Nicht- oder Uebermaterielles, Selbstbewußtseyn und Selbstthätigkeit, schlechthin ideell. Durch die Persönlichkeit ist der Gedanke als wirklich für sich seyender gegeben; sie geht als Product des vollendeten Naturorganismus über den Begriff der Materie hinaus, ist ein geistartiges geschöpfliches Seyn. — Darum ist (§. 71.) die Persönlichkeit eine neue Stufe, die Materie ist über sich selbst hinausgeführt, hat ihr Gegentheil aus sich geboren. Der Schöpfungsproceß war bis zur Stufe der elementarischen Natur überwiegend ein Auflösungsproceß, von da an überwiegend ein Verknüpfungsproceß, ein Organisationsproceß. Die Persönlichkeit beruht auf specifischer Temperirung des materiellen sinnlichen Lebens, so daß das durch dieses gesetzte Ich sich gegen dasselbe behaupten, es von sich abhalten kann, die Autonomie des materiellen Lebens ist ein-

geschläfert. Im Thiere behauptet sich die seelische Lebensconcentration noch nicht, wird vom Strome des sinnlichen Lebens durchbrochen. Im Thiere ist der Leib der Organismus der Seele, hier hingegen ist Leib und Seele, d. h. der beseelte Leib Organismus für die Persönlichkeit, unmittelbar die Seele, durch sie aber auch der Leib." §. 75. „Mit der Persönlichkeit ist die Macht der Selbstbestimmung gesetzt. Sie ist bedingt 1) durchs bestimmte Hervortreten eines Selbst oder Ich in dem Einzelseyn, als Centralpunkt heraustretend aus der Gesammtmasse der dasselbe constituirenden elementarischen Punkte, sich bestimmt von diesen unterscheidend; denn nur wo die Individuität und der Naturorganismus wirklich auseinandertreten und ein Ich wird, ist Selbstbestimmung möglich. Die Person setzt sich als das Nichtmaterielle ihrem Naturorganismus entgegen und damit dem gesammten materiellen Naturganzen. 2) Durch die relative Unabhängigkeit des Ich oder der Persönlichkeit vom Naturorganismus, gegen dessen Affectionen sie sich bejahend oder verneinend verhalten kann. 3) Daß dem Ich das Vermögen einwohnt, auf den Naturorganismus bestimmend einzuwirken, ihn als Werkzeug zu gebrauchen. — So ist das persönliche Geschöpf das sich selbst bestimmende, d. h. seine materielle Natur ist in die Macht seiner Persönlichkeit gegeben (relativ nemlich)."

„Diese Selbstbestimmung ist aber noch nicht die wirkliche Freiheit, welche erst ein Product des sittlichen Processes ist, wohl aber ist sie deren Grundbedingung. Sie ist die bloß formale Freiheit, das psychologische Vermögen der Willkür, bei jeder bestimmten Sollicitation sich affirmativ oder negativ zu verhalten."

Nachdem der Verf. diese dialektische Kosmogonie bis zur creatürlichen Persönlichkeit fortgeführt hat, kommt er näher zur Construction des Sittlichen. Wir wollen ihm auch durch dieses letzte Stadium folgen. (§. 76 ff.)

jenige Geeintseyn von Persönlichkeit und menschlicher Natur, welches vollständig Product der Persönlichkeit ist, sey es nun in normaler oder abnormer Weise. 2) Das Un- oder Nichtsittliche, d. h. dasjenige Geeintseyn, welches ein noch unmittelbares ist, nicht von Selbstbestimmung der Persönlichkeit her, sey es nun in normaler oder abnormer Weise. 3) Das Sittlichgute, d. i. die in normaler Weise durch Selbstbestimmung vermittelte und deßhalb normale wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der menschlichen Natur. 4) Das Sittlichböse, widersittlich abnorm durch persönliche Selbstbestimmung vermittelte, darum abnorme wirkliche Einheit — als Product entweder des sich von der menschlichen Natur Bestimmenlassens der Persönlichkeit oder des sie abnorm Bestimmens der Persönlichkeit. Maximum der sittlichen Vollkommenheit ist also das vollständige Zusammenseyn des eigentlich Sittlichen und des Sittlichguten; Maximum der Unvollkommenheit ist das vollständige Zusammenseyn des eigentlich Sittlichen und des Sittlichbösen; in der Mitte liegen näher der Vollkommenheit das Maximum des Sittlichguten bei dem Maximum des Unsittlichen, sodann Minimum des Sittlichbösen bei dem Maximum des Unsittlichen, nach der Unvollkommenheit hin das Maximum des Sittlichbösen beim Minimum des Unsittlichen, dann Minimum des Sittlichguten beim Maximum des Unsittlichen."

Hier ist das zweite Hauptstück der Einleitung, die Grundlegung der theologischen Ethik, beendigt. Die theologische und kosmogonische Deduction gehört zu dem Bedeutendsten, was die christliche Theologie neuerer Zeit als solche religionsphilosophisch construirt hat. Der Referent wollte es kurz vorlegen, um auf dasselbe aufmerksam zu machen; eine Beurtheilung aber würde ihn zu weit führen. Er nimmt lieber die Ableitung der Ethik selbst auf und muß wiederholen, daß der in der neuern

Philosophie beimische, dialektisch gewandte Verf. nicht nöthig hätte, nur Dilettant in der Philosophie seyn zu wollen; daß ferner „die Auffindung des Begriffs des Sittlichen rein aus theologischen Mitteln, um ihn nicht von der Philosophie entlehnen zu müssen," eben doch durch eine philosophische Deduction bewerkstelligt wurde, wie wir denn wirklich nur den Begriff des Sittlichen, nicht speciell des christlich Sittlichen erreicht sehen.

Sehr interessant ist wieder das Verhältniß Rothe's und Schleiermacher's in der Ableitung unseres Begriffs. Beide haben, auf vorhandene Resultate oberer Wissenschaften nicht fußend, diese Wissenschaften selbst erst durchlaufen und ihrem eigenthümlichen Systeme gemäß neu entworfen. Beide gelangen zu einer sehr verwandten Ableitung des Begriffs des Sittlichen, nachdem sie ausgeholt haben beim absoluten Seyn. Die dialektische Bewegungsweise aber ist verschieden; Rothe hat sich die hegel'sche angeeignet, Schleiermacher befolgt seine eigene. Diese formale Verschiedenheit in der dialektischen Bewegung ruht auf einer verschiedenen Anschauung und Behandlung der Gegensätze. Bei Rothe wird jede Einheit in zwei noch unvermittelt in ihr liegende Momente auseinander gelegt, sobald sie aber, zum Gegensatze, sich spannend, auseinander getreten sind, müssen sie doch für einander seyn, auf einander wirken, einander bestimmen; jedes Moment nun, bestimmt durchs andere, wird ein höheres, z. B. die reine Materie, das Etwasseyn ohne allen Inhalt, ist Raum und Zeit als indifferent, unmittelbar in einander; sie treten auseinander, spannen sich zum Gegensatze, können aber nicht von einander lassen, bestimmen also einander; Raum, durch die Zeit bestimmt, wird Ausdehnung, Zeit, durch den Raum bestimmt, Bewegung. Diese beiden höheren Momente, obgleich sie aus einem gespannten Gegensatze durch Wechselwirkung beider Glieder entstehen, werden zunächst wieder indifferent in

einander gedacht und ihre indifferente Einheit Aether, Chaos genannt; aus dieser Indifferenz spannen sie sich wieder als Gegensatz, bestimmen einander und erheben einander wieder zu höhern Momenten, die dann wieder zuerst als indifferent in einander eine bestimmte Stufe des Seyns ausmachen, u. s. w. Die schleiermachersche Dialektik hingegen, wo sie ein Gegensatzverhältniß erreicht hat, läßt einfach je das eine Glied das andere bestimmen, stellt eines unter die Potenz des andern und gewinnt dadurch neue, höhere Begriffe. Nach Schleiermacher „ist jeder Gegensatz gegeben in der Zwiefältigkeit des Uebergewichts hier des einen, dort des andern Gliedes." Dann folgt auch bei ihm ein Ineinander beider Glieder, auffaßbar wiederum vom einen oder vom andern aus. Z. B. das Ineinander des dinglichen und geistigen Seyns als dingliches ist die Natur, als geistiges aber die Vernunft. Die That des Geistigen in der Natur ist die Gestalt, die des Dinglichen in der Vernunft ist das Bewußtseyn. — Diese beiden Arten von Dialektik sind nicht nur formal verschieden, auch die Resultate sehen sehr verschieden aus. Bei Hegel wird das erste Moment fast nur Mittel zum höhern zweiten, bei Schleiermacher bleibt es und dauert neben dem höhern fort. Daher die wichtige Differenz, daß wenigstens Viele, die mit Hegel's Logik operiren, die Frömmigkeit nicht mehr berechtigt, wenigstens nur als eine niedrigere, aufgehobene Geistesstufe stehen lassen, wo die Wissenschaft erreicht ist, während Schleiermacher beide gleich berechtigt neben einander hat. — Kehren wir zu unserm Gegenstande zurück, so begnügte sich Schleiermacher mit einer weit einfachern Ableitung des ethischen Begriffs, Rothe hat eine weit complicirtere, durch die Naturphilosophie hindurch gehende. Dabei hat der letztere sich nicht begnügt mit dem Gegensatze von Vernunft und Natur, sondern schreitet weiter fort zum

Gegensatze der Persönlichkeit und Natur, was wieder zusammenhängt mit der Art, wie dort Gott als das absolute Seyn, hier aber als die absolute Persönlichkeit gefaßt wird. Der Begriff der Persönlichkeit ist bei Schleiermacher vernachlässigt geblieben, Rothe hat ein entschiedenes Verdienst gerade hier sich erworben; dort ist Persönlichkeit als ein Beschränktseyn, hier als das Vollendetseyn des Geistigen aufgefaßt, darum dort nothwendig Gott abgesprochen, hier zugeschrieben, ohne daß darum Schleiermacher Gott niedriger auffaßte; im Gegentheile sprach er die Persönlichkeit, nur weil er sie als ein Beschränkendes auffaßte, dem göttlichen Wesen ab, nicht als sey in Gott weniger, sondern mehr, als das, was er Persönlichkeit nannte. Abgesehen von diesem Unterschiede, daß die Persönlichkeit da eintritt, wo Schleiermacher die Vernunft stehen ließ, findet sich sonst vollständige Analogie im Ableiten des ethischen Begriffs. Die Vernunft, geeint der menschlichen Natur, bei Rothe die Persönlichkeit, geeint dem menschlichen Naturorganismus, ist das letzte schöpferische Product des Weltprocesses, zugleich über das Natürliche hinaus; nur kehrt sich der Proceß um, das von der Natur Producirte, die Vernunft oder Persönlichkeit, wirkt von sich aus auf die Natur, und dieß ist der ethische Proceß. Die Analogie geht noch weiter, bis in die Definition des Ethischen. Schleiermacher sagt: das Ethische ist das Ineinander von Vernunft und Natur, durch Thätigkeit der Vernunft gewirkt; Rothe: es ist die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen (seelischen, leiblichen und äußern) Natur als Zugeeignetseyn dieser an jene.

Nun kommen wir zu der Frage zurück, ob der Begriff des Sittlichen auch das Böse umfasse. Darüber ist kein Streit, daß die Sphäre sittlicher Wesen, die sittliche Welt, und nur sie, beides in sich hat, das sittlich Gute und Böse; ferner, daß diejenige Einigung

von Vernunft oder Persönlichkeit und Natur, welche durch den schöpferischen Naturproceß hervorgebracht, somit eine unmittelbar gegebene ist, der natürliche Mensch, noch nicht das Sittliche ist, vielmehr dieses erst beginnt, wenn in der natürlichen Einigung die Vernunft oder Persönlichkeit das Bestimmende und Thätige wird; endlich ist auch darüber kein Streit, daß, wo der sittliche Proceß eingetreten ist, neben dem Guten, eigentlich Sittlichen, auch das Böse vorkommt. Die Frage ist nur, ob auch das Böse speculativ begriffen und deducirt werden kann vor oder mit dem sittlichen Begriffe selbst. Schleiermacher hat nach Vieler Urtheil hierin die Aufgabe nicht befriedigend gelöst. Er sieht im Gegensatze des Guten und Bösen (Entwurf eines Systems der Sittenlehre, §. 91.) etwas, „das in jedem einzelnen sittlichen Gebiete vorkommt als das Gegeneinanderstellen dessen, was darin als Ineinander und was als Außereinander von Vernunft und Natur gesetzt ist; das Böse sey an sich nichts und komme nur zum Vorscheine mit dem Guten zugleich, inwiefern dieses als ein werdendes gesetzt ist; es sey zum positiven der negative Factor im Processe der werdenden Einigung, ein negativer Ausdruck für das ursprüngliche Nichtvernunftseyn der Natur, bezogen auf das wirklich gewordene Ineinander beider, d. h. auf den sittlichen Proceß. Der Gegensatz von gut und böse könne also nicht vor der Ethik festgestellt werden, so daß sie auf ihm ruhte, sie sey vielmehr die Entwickelung desselben." Er ist also nicht vor- oder hinterethisch, etwa in der Theologie oder Kosmologie schon vorhanden, „wie wenn es einen Gegengott oder eine Antivernunft gäbe, aus welcher das Böse herflösse." In der That, muß man ein böses Princip als solches aufgeben, so kann das Böse nur am Entwickelungsprocesse des werdenden Guten vorkommen, weder vor noch nach demselben. Damit ist Rothe einverstanden, will aber das Böse nun wirklich in der specu-

lativen Ethik als ein am Sittlichen haftendes Moment ableiten. Sobald wir aber das Böse speculativ, d. h. aus dem Begriffe selbst, ableiten, stellen wir es, wie alles speculativ Abgeleitete, in die Kategorie dessen, was nicht zufällig, sondern nothwendig besteht. Es wäre daher zu wünschen, daß unser Verf. sich hierüber geäußert hätte. Er sagt uns freilich (§. 87.), vermöge der unmittelbar gegebenen Einigung der Persönlichkeit und der materiellen Natur müsse es zu einem Vermittelungsprocesse kommen, aber vermöge der Selbstbestimmung hänge die Modalität desselben vom Menschen selbst ab; es können daher verschiedene Modalitätsarten vorkommen, und so zerlege sich der allgemeine Begriff des Sittlichen in vier unter ihm befaßte besondere Grundformen. Dieß ist aber keine speculative Deduction des Bösen, wir hören nur, daß es vorkommen könne, aber daß es wirklich und dem ethischen Begriffe selbst gemäß als eines seiner Momente vorkomme, ist nicht erwiesen; das Problem wird einfach der Selbstbestimmung des Menschen zugewiesen, als einem nicht weiter erklärlichen Grunde. Wie entstehen dem Verf. die vier Grundformen des Sittlichen? „Es sey ein Unterschied der Qualität und der Quantität des Sittlichen möglich. Die Persönlichkeit kann die materielle Natur bestimmen begriffsgemäß und normal, oder sie kann sich von dieser bestimmen lassen und, von dieser bestimmt, ihre Thätigkeit ausüben, begriffswidrig und abnorm; so könne das Sittliche als das Sittlichböse oder als das Sittlichgute gesetzt werden. Neben diesem Gegensatze der Qualität seyen die Unterschiede der Quantität vorhanden, d. h. der Gegensatz des Wirklichsittlichen und des Unsittlichen, jenes sey das Sittliche, wie es wirklich durch die Persönlichkeit selbst vermittelt und durch Selbstthätigkeit gesetzt sey, normal oder abnorm, dieses aber sey dasjenige Geeintseyn, welches noch ein unmittelbares, noch nicht Product der Per-

sönlichkeit ist, sey es normal oder abnorm; dieß könne freilich nur ein relatives seyn, weil ein Minimum von Selbstbestimmung dabei seyn müsse." Hier tritt der Unterschied von Schleiermacher klar heraus; ist nicht die Thätigkeit der Vernunft, sondern die der Persönlichkeit das Sittliche, so scheint es möglich, eine normale und abnorme Richtung der Persönlichkeit anzunehmen, während die Vernunft durchaus kein solches Indifferens seyn will, welches normal oder abnorm, gut oder böse handeln könnte; ferner kann von persönlicher Selbstbestimmung aus mit ungleicher Energie gehandelt werden, — denn darauf ruht, was der Verf. die quantitativen Unterschiede nennt, vom wirklich Sittlichen bis zum Unsittlichen; — die Persönlichkeit als selbstthätige kann ja nicht bloß normal oder abnorm handeln, sondern ihre selbstthätige Energie kann durchdringend kräftig oder schwach und etwa auch nur ein Minimum seyn. Aber dieser ganzen Anschauung müssen wir entgegen halten, daß die Persönlichkeit, als ein aus sich selbst heraus, mit Selbstthätigkeit handelndes Agens, darum eben nicht die letzte Quelle des Sittlichen seyn kann, sondern nur der Ort und die Form, in welcher und an welchem ein höheres letztes Princip erscheint und thätig auftritt. Daher kömmt Alles darauf an, ob die Persönlichkeit im Impulse dieses letzten Princips handle oder nicht; sie kann vernünftig und unvernünftig handeln, somit gut oder böse, folglich ist die Vernunft das eigentliche Agens fürs sittliche Gebiet, welches in der Persönlichkeit beginnt. So kommen wir doch zu Schleiermacher zurück, das Sittliche sey die Thätigkeit der Vernunft im menschlichen Organismus, wozu er auch den psychischen, auch die selbstthätig persönliche Natur des Menschen rechnet, also die Vernunft, wirksam in der Persönlichkeit; dieses Sittliche sey gleich dem Begriffe des Guten; Böses entstehe nur, wenn die Persönlichkeit zwar selbstthätig wirkt, aber nicht das

Vernünftige als selbstthätigen Impuls in sich aufnimmt. Wie kann nun aber ein abnormes, begriffswidriges, unordentliches Handeln speculativ, d. h. als nothwendig aufgezeigt werden? Eben darum war die Kirchenlehre genöthigt, diese unvermeidliche Nothwendigkeit des Sündigens an die empirisch vorausgesetzte Verwirrung des normalen Verhältnisses von Vernunft und Persönlichkeit anzuknüpfen, welche mit dem Sündenfalle eingetreten sey. Daher scheint Rothe gerade zu bezeugen, wie richtig Schleiermacher gelehrt hat, das Böse lasse sich nicht speculativ ableiten. Auch mit dem quantitativen Gegensatze verhält es sich so; die größere oder geringere Energie der Selbstbestimmung muß empirisch aufgenommen werden, ohne daß eine speculative Ethik in diese Unterschiede eingehen kann. Es ist sehr richtig gezeigt, die wahre Vollkommenheit des Sittlichen finde sich nur da, wo die Persönlichkeit mit vollster Energie selbstthätig auftritt und auf normale Weise, d. h. vernunftgemäß, wirkt; weniger vollkommen sey das zwar vernunftgemäße Handeln, aber mit minder energischer Selbstbestimmung; noch weniger vollkommen sey das nicht der Vernunft gemäß Handeln, aber bei wenig sich selbst bestimmender Energie der Persönlichkeit; am allerentferntesten endlich von der Idee sey das vernunftgemäße und dennoch mit starker Energie selbstthätiger Persönlichkeit verrichtete Handeln. Aber so richtig diese Unterscheidungen sind, vier Grundformen, welche im Begriffe des Sittlichen befaßt seyen, können wir sie nicht nennen; es sind nur vier verschiedene Erscheinungsarten des menschlichen Handelns in Bezug auf den Begriff des Sittlichen. Schleiermacher nennt diese Erscheinungsarten das Gute und Böse, das Vollkommene und das Unvollkommene (Gute und Schlechte). Bei Rothe sind sie genauer, sorgfältiger aufgefaßt, aber Momente des ethischen Begriffs sind sie nicht, sonst müß-

ten sie als Theilungsgründe verschiedener Seiten des ethischen Processes selbst auftreten.

Endlich im dritten Hauptstücke der Einleitung wird die Methode und Eintheilung der theologischen Ethik behandelt (§. 88—95.), in wesentlicher Anschließung an Schleiermacher. Die drei formalen ethischen Begriffe: Güter, Tugenden und Pflichten, in deren jedem das ganze Gebiet des Ethischen zur Darstellung komme, je in eigenthümlicher Form.

Unsere Anzeige muß sich für einmal begnügen mit der Grund legenden Einleitung. Wir wiederholen, daß diese eine ausgezeichnete Leistung sey, durch Klarheit, Präcision, Scharfsinn und Tiefsinn hervorragend. Die religionsphilosophische Entwickelung ist originell, in ihrer dialektischen Fortschreitung gesetzmäßig verlaufend, in den Resultaten oft überraschend. Die Ableitung des Ethischen selbst nimmt Schleiermacher's Leistungen vollständig auf, strebt, über sie hinauszugehen, und weiß, wesentliche Begriffe schärfer zu gestalten. Auch wo der Referent nicht überzeugt worden ist, muß er das Bedeutende in dem Streben des Verf. anerkennen. Für jetzt bleibt Referent der Ansicht, daß eine besondere speculativ theologische Ethik im christlich-evangelischen Charakter nicht aufstellbar ist, und daß das Böse nicht ein im Begriffe des Sittlichen enthaltenes, speculativ ableitbares Moment sey; daß das Sittliche nicht als Action der formalen, ethisch indifferenten Persönlichkeit, sondern der im Organismus persönlich gewordenen Vernunft zu bestimmen sey; endlich, daß der Verf. den Begriff des Ethischen in der That philosophisch aus dem allgemeinen Bewußtseyn, somit nicht im Unterschiede hiervon rein aus eigenen Mitteln der christlichen Theologie abgeleitet habe. Abgesehen von diesen Differenzen, hat der Referent dem Verf. nur beistimmen können und dankt ihm für die reiche Förde-

rung der Ethik. Möge er sich entschließen, eine Religionsphilosophie auszuführen, wodurch er bei so ausgezeichneter Befähigung der Theologie unserer Zeit einen großen Dienst leisten würde, wie er jedenfalls auch für die Ethik auf sehr bedeutende Weise gearbeitet hat.

D. Alex. Schweizer.

2.

Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhange der gesammten Nationalentwickelung beleuchtet von einem deutschen Theologen (Frankfurt a. M. Druck und Verlag von H. L. Brönner. 1847.).

Nicht um eine eingehende Recension dieser ausgezeichneten Schrift zu liefern, auch nicht um eine gründliche Prüfung ihrer Hauptsätze vorzunehmen, sondern um das theologische Publicum unsererseits möglichst bald auf dieselbe aufmerksam zu machen, wollen wir es versuchen, sie kurz zu charakterisiren. Sie ist aus einem Bedürfnisse entstanden, das die ganze Zeit mit ihr theilt. Ist es die Aufgabe unserer Zeit im Allgemeinen, auf die letzten Gründe in allen Dingen zurückzugehen, so ist es, nachdem die Zeit wieder religiös geworden ist, ihre Aufgabe im Besonderen, die Religion in ihrem Wesen, ihren innersten Wurzeln zu erfassen. Da nun aber der Protestantismus unbestritten die dem jetzigen Bewußtseyn adäquateste Religionsform ist, so hat unsere Zeit auch mit Recht das Wesen des Protestantismus aufs Neue in ernste Untersuchung genommen. Wir erblicken zunächst in dem Verfasser einen kräftigen, geistvollen Mitarbeiter auf diesem großen Arbeitsfelde. Er hat zwar nicht das gelehrte Grabscheit zur Hand genommen,

fehlt es ja auch an Solchen nicht, die diesen Dienst der Zeit leisten; dafür arbeitet er aber mit einem Auge voll der feinsten Beobachtung, das eben so scharf in die Höhen wie in die Tiefen dringt, und es ist dem Ref. noch selten ein Buch vorgekommen, das an treffenden Bemerkungen, sinnigen Gedanken und lichtvollen Einblicken reicher gewesen wäre.

Das Alles zwar dient noch nicht dazu, die wesentlichste Eigenthümlichkeit des Verf. zu bezeichnen, und ihn von allen seinen Vorgängern und Mitarbeitern zu unterscheiden. Diese besteht vielmehr darin, daß er den Protestantismus nicht bloß auf seinen religiösen Inhalt hin ansieht, sondern in stetem Zusammenhange mit dem deutschen Nationalleben betrachtet. Es ist darum auch der deutsche Protestantismus, mit dem es der Verf. allein zu thun hat. Er selbst nennt sich einen „deutschen Theologen." Wir haben gewiß auch kein Recht, dieses Prädicat in Zweifel zu ziehen, da seine Schrift die entschiedensten Beweise für eine gründliche theologische Bildung enthält. Er ist aber nicht nur Theologe, er ist in einem gewissen Sinne auch Staatsmann; und eben so ist ihm die Reformation nicht etwa nur ein Werk der Theologen, sondern eine große nationalgeschichtliche Thatsache (S. 6.). Darum will er die Lebensfragen des Protestantismus von den Lebensfragen der deutschen Nation auch nicht getrennt wissen.

Die beiden ersten Abschnitte des Buches, zumal der zweite, haben vornehmlich den Zweck, nachzuweisen, wie der Protestantismus wegen seines eigenthümlichen Zusammenhanges mit dem Staatsleben den „modernen Antichristianismus" zur Folge haben mußte. Der Verf. kommt zu diesem Resultate, indem er von der Grundanschauung ausgeht, der Protestantismus habe ursprünglich und seinem eigentlichen Wesen nach „in der lebendigen Synthese des freiesten und schärfsten in-

tellectuellen mit dem reinsten und tiefsten ethischen Geiste" bestanden (S. 44.). Die großen Mißverständnisse, welche über das Wesen der Reformation herrschen, leitet er daher, daß dasselbe gewöhnlich einseitig aus einer Auflehnung „des intellectuellen Geistes wider den intellectuellen Zwang" erklärt werde (S. 17.), während, nach seiner Ueberzeugung, der Quellpunkt des Protestantismus nicht im Wissen, sondern im Gewissen zu suchen ist. Die Reformation ist ihm eine That des sittlich in seinen Tiefen erregten Volksgeistes, die auch nur ein echter Volksmann wie Luther durchführen konnte. Aus dem Gewissensdrange ergab sich bei Luther der Rückgang auf die h. Schrift, und der ethische Geist der Reformation, der keineswegs den Humanisten zu verdanken ist (S. 57), befreite den intellectuellen aus den Fesseln der kirchlichen Autorität.

Dieser ethische Volksgeist, der im Anfange der Reformation urkräftig durchgedrungen war, wurde in Staat und Kirche — das hat der Verf. schön nachgewiesen — bald wieder von dem intellectuellen unvolksthümlichen zurückgedrängt und niedergehalten. Diese Anschauung ist nicht gerade durchaus neu; W. Menzel hat sie zu wiederholten Malen ausgesprochen, auch seiner „Geschichte der Deutschen" zu Grunde gelegt; allein durchaus neu und eigenthümlich ist die Methode, welche der Verf. einschlägt. Die Parallelen, die er zwischen den Zuständen des Staates und der Kirche zieht, sind schlagend. Ueberall stockt im Volke das Leben und zieht sich aus dem Körper nach dem Haupte oder vielmehr den Häuptern zurück. Der vielgegliederte Organismus des mittelalterlichen Ständewesens löst sich auf, Alles concentrirt sich in den Fürsten und ihrem Beamtenheere, das zuletzt den abstracten Beamtenstaat bildet. Auch die Kirche geht in diesem Beamtenstaate auf oder unter. Das Interesse an der Religion hört immer mehr auf, ein prak-

tisches, ethisches zu seyn, und dient nur noch dazu, den Reiz wissenschaftlicher Erkenntniß zu befriedigen (S. 96.). So geht die Synthese des Protestantismus, sein ursprüngliches Wesen, verloren; ja selbst der spener'sche Pietismus, so sehr er die theologische Basis des Protestantismus wieder herzustellen suchte, drang zur ursprünglichen Synthese nicht wieder vor, weil er das Gefühlselement einseitig ausbildete und die Unwissenschaftlichkeit beförderte (S. 101.).

War nun einmal das religiös-substantielle Interesse einseitig auf den Boden der Schule übergetreten, so war es nach der Ansicht des Verf. auch natürlich, daß das Christenthum sich gefallen lassen mußte, im Rationalismus nach den Forderungen einer Schule behandelt zu werden (S. 104.). Das wissenschaftliche Interesse am Positiven war in sich versiegt, von dem ältern Protestantismus nur der negative Factor übrig geblieben, „die kritische Unruhe am Buchstaben der Schrift, aber nicht die kritische Unruhe an den Pulsschlägen des eigenen Herzens" (S. 104.). Das Alles hält mit dem Gange, den das deutsche Leben überhaupt nahm, gleichen Schritt. Die Symbole und die auf ihnen ruhende Dogmatik läßt man noch stehen, wie man das deutsche Reich nicht gleich abschaffte, sondern so gut wie möglich noch stehen, d. h. verfallen ließ (S. 105.). Das ministerium verbi, das immer nur docirt hatte, ward jetzt recht eigentlich ein „Schulamt und Aufklärungsapostolat" (S. 107.). In diese Leere hinein kam „Kant-Moses" (S. 116.) immer noch wenigstens als ein „Zuchtmeister auf Christum."

Der Verf. hat einleuchtend dargethan, wie in den Befreiungskriegen mit der nationalen Wiederbelebung auch die ursprüngliche Synthese des Protestantismus sich wieder herzustellen beginnt. Aus der Hemmung der nationalen Fortentwickelung sucht er dann auch die wieder eintre-

tende Hemmung des kirchlichen und religiösen gesunden Lebens zu erklären. „Ueber dem Geklapper der Maschine, der Wachsamkeit über sie, vergaß man, daß der Staat seiner Natur nach keine Maschine, sondern ein sittlicher Organismus ist" (S. 135.).

Der Beamtenstand schließt sich aufs Neue von der Nation, dem Volke und seinen Interessen ab. Die Wissenschaft wird ebenfalls unvolksthümlich. Die Nation wird auf eine rein litterärische Existenz zurückgedrängt (S. 148.). Der Polizeistaat und mit ihm der endemische Antichristianismus erreicht seine Vollendung (S. 157.).

Diese reine abstracte Intelligenz in der ganzen Entleerung von praktisch kräftigen, begeisternden Motiven beherrscht nun exclusiv gerade die fähigsten Köpfe unter der Jugend, und es bildet sich nach dem Ausdrucke des Verf. eine „intellectuelle Schwelgerei" aus (S. 177.). „Jede Sphäre des Lebens hat für diese intellectuellen Schwelger nur noch Interesse als Object des Wissens." „Jede andere Antheilnahme an dem Stoffe als die wissende, jede andere Beziehung desselben als die auf das wissende Subject und seine Geistesgenossenschaft liegt fern. Einseitiger Hang nach Sättigung und Schärfung des intellectuellen Geistes zehrt jedes andere Interesse auf. Wie den Alten, so auch den Jungen gebricht es an dem rechten Bewußtseyn von jenen Aufgaben, welche hart an den Mann gehen. Der scheinbare Dienst an der Sache wird ein bloßer Dienst am Ich, ein Selbstdienst, ein geistiger Epikuräismus, ein Spiel des seiner Virtuosität sich bewußten theoretischen Geistes" (S. 188.). Wie trefflich ist mit diesen Sätzen das moderne, „aus aller praktischen Beziehung zu seinem Stoffe gerathene" Schriftstellerthum eines David Strauß und seiner Geistesverwandten geschildert! Und er war noch der Beste von ihnen. Er

hatte, wie der Verf. richtig bemerkt, doch ein reges Interesse für die wissenschaftliche Arbeit am Stoffe; Andere suchten nur Beförderung, Ehre, Geldgewinn. „So entstand die Classe des gemeinen litterarischen Subjects ohne Scham, Ehrgefühl und Gewissen" (S. 181.).

So ward ein Bruno Bauer möglich, der die „theologischen Schamlosigkeiten" der Welt enthüllte und in der Stigmatisirung der „Pectoraltheologie" selbst den Fleck verrieth, wo es ihm und Seinesgleichen vor Allem von jeher gefehlt hat (S. 182.). Einer der negativen, kritisch zersetzenden Geister überholte jetzt den andern. „Um der Gottheit des Ichs willen", sagt der Verf. schön, „gab man das Ich der Gottheit hin, und löste beide auf in die Dialektik des in der Verschiedenheit seiner Momente seiner Einheit sich bewußt bleibenden Weltgeistes, so daß man mit der Persönlichkeit Gottes auch die eigene Persönlichkeit und umgekehrt mit der eigenen auch die Persönlichkeit Gottes verlor" (S. 195.). Die „freie Sittlichkeit" schwelgte in „Haremsphantasieen" und stürzte hinab zum plumpsten, gemeinsten Materialismus, der schon in Feuerbach mit Baden, Essen und Trinken ein neues Dreigestirn an die Stelle des christlichen Glaubens, Liebens und Hoffens gesetzt hatte. Es ist nicht übertrieben, wenn der Verf. darauf hindeutet, daß sich allmählich durch die Ubertät, mit welcher das roh pantheistische und atheistische Thema unter uns ausgebeutet wurde, die Elemente zu einer Gemeinde des „Gott in uns," zu einer lustigen Genossenschaft von „Brüdern und Schwestern des freien Geistes," zu einem Zion im Style von J. Bockhold aus Leiden, gesammelt haben (S. 200.). Ob aber, fragt er, diese pantheistischen Neigungen, die Gottheit in die Mannichfaltigkeit ihrer Momente zerfließen, ihr kein freies Thun, sondern nur ein Wissen nach dem Wissen von sich selbst übrig zu lassen, nicht in eine nahe ursächliche Verbindung zu bringen seyen mit der

ebenfalls bloß momentlich zerfließenden, zu Allem nur wissend sich verhaltenden Existenz des Individuums in unserem Staatsleben?

Niemand, der diesen eigentlich wichtigsten Theil der geistvollen Schrift unseres Verf. auch nur in diesem gedrängten Auszuge kennen gelernt hat, wird der tiefen Bedeutung des Gesagten, den mächtigen Wahrheiten, die mit edler Aufrichtigkeit ausgesprochen werden, seine Anerkennung versagen. Möchte die Gegenwart nur Ohren haben für den Klang so starker Worte!

Dagegen sind dem Ref. in Beziehung auf einige Punkte Bedenken aufgestiegen, die bei näherer Ueberlegung nicht recht weichen wollten, über die er sich gern mit dem trefflichen Verf. verständigen möchte. Und wo sollte Verständigung leichter seyn, als wo man sich im Innersten eins weiß? Von solchen Bedenken wären vornehmlich zwei hervorzuheben.

Der Verf. läßt das Wesen des Protestantismus in einer ursprünglichen Synthese des intellectuellen und ethischen Geistes bestehen. Die tiefe Wahrheit, die hierin liegt, wird Niemand verkennen. Ob aber das Wesen des Protestantismus damit erschöpft sey? Ob sich der Verf. nicht allzu einseitig auf den anthropologischen Standpunkt gestellt hat? Fast scheint uns der Verf. allzu sehr nach jener Anschauung sich hinzuneigen, welche das Wesen des Protestantismus einseitig nur in die Befreiung des Subjects, in die unbedingte Subjectivität setzt. Wohl ist er selbst für seine Person tief ergriffen von der objectiven Wahrheit des Christenthums. Sein Gewissen findet nur im Erfassen und Festhalten dieser Wahrheit Befriedigung, weil es von derselben objectiv getragen ist. Allein daß die Anerkennung, das Erfassen einer objectiven, gegebenen, geoffenbarten Wahrheit zum Wesen des Protestantismus gehöre — hat der Verf. nirgends ausdrücklich gesagt. Er bekämpft nur die

einseitige Subjectivität des intellectuellen Geistes, aber nicht die synthetische, die er vielmehr für das wahre Wesen des Protestantismus erklärt.

Nun sey es ferne von uns, zu bestreiten, daß die Subjectivität ein wesentliches Moment des Protestantismus bilde. Hierdurch unterscheidet er sich ja gerade vom römischen Katholicismus, der das Subject einer fremden, außer ihm befindlichen Autorität einseitig unterwirft. Allein dem Protestantismus ist eben so wesentlich die Objectivität eigen, nur nicht die starre, äußerliche, sondern die subjectiv vermittelte. Wir können uns z. B. keinen Protestantismus mehr denken, wo die objective Autorität der h. Schrift, wenn auch aus subjectiv noch so ehrenwerthen Gewissensgründen, schlechthin verworfen wird. Und es wird uns ein Protestantismus, der diese Autorität nur theilweise und sehr bedingt zu ihrem Rechte kommen läßt, eben so mangelhaft erscheinen als ein solcher, der dem Subjecte den freien Gebrauch seiner Intelligenz oder seines Gewissens versagt. Ein Thamer z. B. mit seiner Gewissensreligion, die sich gegen die Schrift erklärte, wird uns nimmermehr ein eben so wahrer Repräsentant des Protestantismus seyn können, als ein Luther, welchen sein Gewissen in die Schrift trieb. Man darf nie vergessen, daß die Subjectivität nicht nur die Stärke, sondern auch die Schwäche des Protestantismus ist; und dem Ref. will es gerade als die höchste Aufgabe der Zeit erscheinen, zu einem dergestalt objectiven Verständnisse des Protestantismus durchzudringen, daß das Subject darin seine Befriedigung findet. Hierfür scheint uns auch die Erfahrung zu sprechen, welche beweist, daß die neueren Entwickelungen des Protestantismus mit verkürzter oder gar aufgehobener Objectivität keine Befriedigung gewähren können. Die Geschichte des Pietismus wie

des Rationalismus dürfte in dieser Beziehung maßgebend seyn.

Und sollte nicht auch die einseitige Entwickelung des deutschen Volkes darin ihren Grund haben, daß der Individualismus dieselbe immer beherrscht und die dauerhafte Verbindung des Zusammengehörigen verhindert hat? Der römische Katholicismus hat seine Kraft an seinem Universalismus. Die Kraft des Protestantismus bricht sich an seinem Individualismus. Jener fordert unbedingte Unterwerfung des individuellen Gewissens unter die überlieferte Autorität. Das ist der Tod der religiösen Gewissenhaftigkeit. Sollte aber der Protestantismus das Gewissen von aller Autorität frei geben? Das wäre der Tod der kirchlichen Gemeinschaft. Es muß hier ein Drittes geben, das über beiden Extremen steht und sie somit überwunden hat — ein objectives Gewissen der Kirche, das, weiter und freier als das subjective der Individuen, auch mehr zu ertragen vermag und verschiedenartige Richtungen, wenn sie nur in dem einen Grunde wurzeln, duldet und zur Entfaltung kommen läßt. Diesem objectiven Gewissen als dem weiteren und freieren hat sich dann das subjective zu unterwerfen, ohne seine Eigenthümlichkeit und Besonderheit damit aufzuopfern. Es gibt keine wahre Freiheit ohne Gehorsam; der wahre Gehorsam ist aber ein freier.

Dieses objective Gewissen der Kirche, dem das individuelle Gewissen sich bis auf einen gewissen Grad freiwillig unterordnet, scheint dem Protestantismus immer gefehlt zu haben. Die Orthodoxen waren subjectiv ausschließlich wie die Rationalisten. Wegen Meinungen haben die deutschen Theologen sich immer gezankt und wegen Ansichten verketzert. Zugegeben, daß es diesen Gelehrten Gewissenssache gewesen ist, gegenseitig so zu verfahren, so ist es eben sehr zu bedauern, daß

es an einem objectiven, über den Parteien stehenden Moderator gefehlt hat, daß dem individuell gestaltenden Triebe Alles anheim gegeben war. In derselben individualistischen Mißbildung liegt auch die Ursache, warum es den Deutschen seit drei Jahrhunderten an einem rechten Volksgeiste gefehlt hat. Wo Jeder Recht haben will, behält am Ende Keiner Recht. Individuen bringen wohl Gedanken, aber keine Thaten zu Stande. Der Einzelne muß sich selbst beherrschen und sich selbst hingeben können, wenn das Volk herrschen soll.

Außerdem wollte sich noch ein zweites Bedenken nicht ganz abweisen lassen. Der Verf. hat trefflich nachgewiesen, wie mit der religiösen auch die nationale Verödung gleichen Schritt hielt. Hieraus scheint mit Sicherheit der Schluß gezogen werden zu können, daß eine nationale Erhebung auch eine religiöse zur Folge haben müßte. Der Verf. zieht diesen Schluß und macht die Neubelebung der Kirche von einer befriedigenden Lösung der politischen Frage abhängig. Wir wollen die Möglichkeit einer solchen Solidarität zwischen Kirche und Staat nicht bestreiten, den ethischen Werth einer nationalen Erhebung nicht verkleinern — und doch will es uns bedenklich scheinen, von der Lösung der politischen Frage die Lösung der kirchlichen abhängig zu machen. Daß damit die kirchlichen Interessen staatsmännischen Rücksichten zu sehr ausgeliefert werden müßten, wollen wir nur kurz berühren. Allein dem Ref. will es überhaupt scheinen, daß der Protestantismus in kirchlicher Hinsicht immer viel zu viel von politischen Eventualitäten abhängig gewesen ist. Die Kirche vom Staate — wenigstens von der directen Einwirkung des Staates — mehr zu befreien, ihr eine möglichste Selbständigkeit mit eigenen Organen zu geben, sie sich zu einem Lebensorganismus durcharbeiten zu lassen, sie in dieser Arbeit so wenig als möglich zu behindern und zu stören — das schiene uns für

den Augenblick das Angemessenste und Heilsamste zu seyn. Politischen Reformen kann und soll die Kirche nicht abgeneigt seyn, aber sie soll auch ihr Heil in denselben nicht suchen, und nie vergessen, daß sie von dem Augenblicke an zu verkommen anfing, als sie vom Staate gemodelt wurde. In England sehen wir unter demselben Scepter die aristokratische high church und die schottische freie Kirche erblühen. In der Schweiz birgt dieselbe ultrademokratische Staatsform den geistesträgen Papismus der inneren Cantone und den Independentismus der freien wadtländischen Kirche in ihrem Schooße. Damit, daß in thesi keine der beiden Kirchen irgend einer Staatsverfassung einen absoluten Vorzug vor der anderen zuerkannt habe, ist auch der Verf. (S. 495.) einverstanden. Und wenn er selbst einmal sagt, daß uns kein Maßstab an die Hand gegeben sey, „um über diese oder jene Staatsform im Namen des Christenthums richtend den Stab zu brechen" (S. 513.), sollte uns diese so richtige Erwägung nicht zurückhalten, an gewünschte, vielleicht auch wünschbare politische Umformungen die Zukunft der protestantischen Kirche ausschließlich anknüpfen zu wollen?

So wenig Ref. diese Bedenken unterdrücken wollte, so wenig konnten sie ihm übrigens den Genuß der trefflichen Schrift schwächen, ja es wäre nicht einmal ein gutes Zeichen, wenn ein so eingreifendes Buch ohne allen inneren Widerspruch bis zu Ende gelesen werden könnte.

Von den bisher besprochenen allgemeinen Gesichtspunkten aus schreitet nun der Verf. zu dem dritten und letzten Abschnitte, den kirchlichen Lebensfragen der Gegenwart, vor. Nach dem Vorausgeschickten wird es uns um so leichter werden, uns hier zu orientiren.

Der Verf. beginnt mit dem Pietismus, nicht ohne guten Grund, da die Opposition gegen die starre Objectivität und Alleinherrschaft des Dogma's zuerst von ihm ausgegangen ist. Manches können wir hier geradezu nur

unterschreiben, so wahr und treffend ist es gesagt. Mit wie großem Rechte erinnert doch der Verf. daran, daß der Pietismus zuerst dem Volke die Arme wieder geöffnet habe (S. 245.), wenn er auch seine Kreise bald wieder enger zog und statt einer großen Volkskirche nur kleine Gemeindekirchlein ins Leben rief! Wie wahr ist es, daß, „wenn einmal ernstlich nach dem Kanon: zeige mir deinen Glauben an deinen Werken, geurtheilt werden sollte, es keinem Zweifel unterliegen würde, zu wessen Gunsten die Wagschale sinken dürfte, ob zu Gunsten des Pietismus oder seiner wider den Glauben auf die Werke pochenden Gegner" (S. 247.)! Uebrigens ist der Verf. auch gegen die Mängel des Pietismus nicht blind. Er weiß auch von einem „vulgären Pietismus" zu reden, der den „wissenschaftlichen Fortschritt zur freien Wiedererzeugung des Positiven" nicht repräsentiren konnte und niemals können wird.

Diejenige theologisch-kirchliche Richtung der Gegenwart, welche diese Aufgabe übernommen, wird daher besonders besprochen. Je mehr gegenwärtig die Männer dieser Richtung von verschiedenen Seiten aus in ihren Bestrebungen verkannt und mißachtet werden, desto erfreulicher mag für sie die Anerkennung seyn, welche ihnen ein Mann wie der Verf. zollt. Er findet gerade in diesen Männern, unter denen er einen Nitzsch, Ullmann, Lücke, J. Müller, Marheinecke, de Wette u. s. w. namhaft macht, den „unleugbar tüchtigen und im Allgemeinen richtig geleiteten Trieb dogmatischer und kirchlicher Neugestaltung," während freilich das „moderne Bewußtseyn" mit der von diesen Männern angebahnten Neugestaltung sich bereits sehr unzufrieden zeigt und dieselbe ganz anderswo sucht. Sehr gut setzt der Verf. die mannichfachen Hemmungen, welche diese Richtung zu bewältigen, die Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat und die zum Theile auch in ihr selbst

liegen, auseinander. Man darf nur daran denken, in wie verschiedenartigem Sinne anregend Schleiermacher gewirkt hat. Nichts desto weniger glauben wir, hat der Verf. ganz das Richtige getroffen, wenn er die Zukunft der Kirche unverkennbar in diesen Händen liegen sieht. Aber auch darin hat er Recht, wenn er die Aufgabe dieser Richtung dahin bezeichnet: sie habe nicht bloß litterärisch und nicht bloß kirchlich zu seyn, sondern die Synthese des Protestantismus kräftig zusammenzuhalten, einerseits die gesunden Elemente des Pietismus und der ältern Orthodoxie sich lebendig zu assimiliren, andererseits positive Schätze aus dem fortgesetzten Processe kritischer Wissenschaft zu Tage zu fördern (S. 257.).

Auch über die theologische Reaction der Gegenwart hat der Verf. sehr Beachtenswerthes gesagt. Den gewöhnlichen Begriff der Reaction, den man in den abstracten Kategorien des Rückwärts im Gegensatze zum Vorwärts, des Alten im Gegensatze zum Neuen, des Positiven im Gegensatze zum Negativen, des Geschichtlichen im Gegensatze zum rein Indeellen zu suchen pflegt, hat er mit vollstem Rechte verworfen. Er ist der Meinung, und gewiß jeder wahrhaft Vernünftige mit ihm, daß die menschliche Entwickelung nicht rein und ausschließlich innerhalb einer der obgenannten Kategorien auslaufen könne, sondern in beiden neben- und durcheinander laufen müsse. „Die Menschheit," sagt der Verf., „soll sich vermöge ihrer entwickeln, nicht geschichtslos, sondern geschichtsfrei" (S. 259.). Damit hat der Verf. den politischen, wie den kirchlichen Radicalismus auf seinen wundesten Fleck getroffen, zugleich aber auch den Standpunkt bezeichnet, den die wahre Vermittelung in Theologie und Kirche einzunehmen hat. Mit den beliebten Schlagwörtern „vorwärts" und „rückwärts" ist es wahrhaftig nicht gethan, und Luther hat gezeigt, daß es ein Rückwärts gibt, das zum Vorwärts werden kann,

wie umgekehrt neuere Beispiele nahe liegen, aus denen zu lernen ist, wie das Vorwärts der Anfang zum Rückwärts wird. Aus jeder wahren Vertiefung in die Vergangenheit muß gewiß auch eine wahre Erhebung in der Gegenwart erfolgen; das Schlimmste aber, was uns begegnen könnte, ist — die Verflachung. Daß es aber auch eine wirkliche, Verderben bringende Reaction gibt, und daß sich Theologie und Kirche vor derselben zu hüten haben, darauf hat der Verf. ebenfalls sehr gut aufmerksam gemacht. Da ist sie ihm, diese Reaction — „wo ein ängstlich verworrenes Pathos sich an irgend ein Element der zeitlichen Gestaltung krampfhaft anklammert, wo neben der Bedeutung des Objectiven die der Subjectivität übersehen, unbeachtet bleibt, wo man der Negation gegenüber sich schlechterdings abschließt, ohne darin das Mittel, die Keime einer künftigen Position zu erblicken, wo der Egoismus irgend einen beliebigen Punkt des Dagewesenen als den absolut maßgebenden willkürlich zu fixiren sich vermißt, durch Anwendung von Gewalt im ehrlichen geistigen Kampfe ins Mittel tritt" — nur da, aber auch überall da ist Reaction (S. 261.).

Wie verschieden der Verf. den Begriff der Reaction von dem landläufig gewordenen faßt, legt er besonders in seinen Erörterungen über die „Symbolfrage" an den Tag, die er sowohl nach ihrer „theologischen," als ihrer „kirchenpolitischen" Seite prüft. Besonders angenehm ist dem Ref. hier die Wahrnehmung gewesen, daß, der Hinneigung des Verf. zu einem vorwiegend subjectiven Gewissensstandpunkte ungeachtet, derselbe dennoch die große objective Bedeutung der Symbole in theologischer und kirchlicher Beziehung nicht verkennt. Kein Symbol, sagt er, welches irgend einmal wirklich geholfen habe, ein christliches Volk zu schaffen und heranzubilden, könne jemals seinen wesentlichen Grundlagen nach wieder ganz obsolet werden; denn bei der durch alle Zeiten hindurch

sich gleich bleibenden Identität der vernünftig-sittlichen Menschennatur können auch die als ihr entsprechend befundenen religiösen Nahrungs- und Heilsstoffe niemals ihre Beziehbarkeit und Wirksamkeit für dieselbe verlieren (S. 282.). Damit ist deutlich gesagt, daß die Kirche mit jedem Symbole, welches sie aufgibt, einen Lebensfaden entzwei reiße. Das Recht, ja selbst die Pflicht, ihre Bekenntnisse zu revidiren und aus dem reichen Schatze des Alten und des Neuen noch adäquatere Darlegungen ihres Glaubens und Lebens hervorzubringen, will der Verf. der Kirche nirgends absprechen.

Das Widerstreben des theologischen und kirchlichen Radicalismus gegen alle und jede weitere Haltung der Symbole scheint uns auch hier seinen tieferen Grund in einem schrankenlosen Individualismus zu haben. Das Symbol unterwirft das empirische Ich einer objectiven Gedankenmacht. Nirgends zeigt es sich deutlicher als hier, daß es unserer Kirche an einem objectiven Gewissen fehlt, denn das subjective Gewissen, von dem Rothe (in seiner theolog. Ethik, Bd. I. S. 265.) ganz richtig sagt, daß, wo die Berufung auf dasselbe eintrete, alles weitere Disputiren ein Ende habe und alle objectiven Argumente wirkungslos werden, muß als solches jeder objectiven Glaubensautorität widerstreben. Auch der Verf. scheint den Mangel an einem kirchlichen Gewissen tief zu fühlen, wenn er bemerkt, „die ganze Debatte über absolute Lehrfreiheit lasse unwillkürlich den Eindruck übrig, als sey die Kirche nur dazu da, um für die Entwickelungen des wissenschaftlichen Geistes einen freien Spielraum, ein auch materielles Substrat zu gewähren" (S. 306.). Daher kommt es denn auch, daß, wie der Verf. ebenfalls sehr wahr erinnert, es in Rücksicht auf die Kirchenpolitik noch so sehr an rechten, praktischen Begriffen fehlt (S. 315.).

Mit der Symbolfrage hängt auch diejenige vom

christlichen Staate ziemlich nahe zusammen. Der Verf. will folgerichtig den christlichen Staat nicht aufgeben, den er echt protestantisch als sittliche Lebensgemeinschaft erfaßt, die nur als eine christliche wahrhaft sittlich seyn kann. Dagegen verwirft der Verf. den confessionellen Staat. Die Erfahrung hat allerdings gelehrt, daß confessionelle Staaten nicht mehr durchführbar sind. Dagegen sind mit der Indifferenz des Staates gegen confessionelle Unterschiede doch auch große Gefahren verbunden, wobei diejenige des Indifferentismus überhaupt am nächsten liegt, dann diejenige, unter dem Scheine der Unparteilichkeit doch die eine Confession heimlich zu bevorzugen und die Eifersucht der anderen zu reizen. Auch wird der über den confessionellen Unterschieden stehende christliche Staat der römischen Kirche gegenüber sich in steter Verlegenheit befinden, weil diese den Anspruch auf wahre Christlichkeit an ihr Bekenntniß knüpft. Im Allgemeinen scheint der Verf. mit seiner principiellen Grundansicht vom Wesen des Protestantismus nicht ganz befähigt, die Idee des christlichen Staates durchzuführen. Der Glaube ist ihm etwas rein Subjectives, Persönliches, Selbstglaube (S. 330.). Mit diesem Begriffe des Glaubens kann sich Ref. nicht einverstanden erklären. Der Glaube ist vielmehr auch objectiv bedingt durch seinen Gegenstand, sein Gegenstand ist die Offenbarung, und daher muß auch der christliche Staat, wenn seine Christlichkeit etwas Reelles seyn soll, einen durch die objectiven Grundideen des Christenthums bedingten Glauben von seinen Genossen verlangen. Damit hat aber die unbedingte Gewissensfreiheit ein Ende. Wir billigen es zwar ganz, daß der Verf. die Sectenbildung durch den Staat nicht behindert haben will, und die Abstufungen und Rangclassen von den Landeskirchen bis zu den geduldeten Secten haben Vieles für sich (S. 333.);

allein es handelt sich in der Gegenwart nicht nur um die Anerkennung solcher Dissidenzgemeinden oder Secten, welche ihren Zusammenhang mit dem Christenthume noch glaubhaft nachweisen können, sondern darum, ob der christliche Staat auch solche Dissidenten sich incorporiren könne, die ihre geistige Existenz bloß auf die Basis einer deistischen (also nicht mehr christlichen) Moral gründen. Und daß manche Zeitgenossen mit dem christlichen Dogma völlig gebrochen haben, wird der weit und tiefblickende Verf. gewiß ohne Bedenken zugeben. Wenn er daher allen Secten, welche nicht gerade unsittlich sind, Duldung von Seiten des Staates zusichern möchte, so scheint damit die Idee des christlichen Staates wenigstens wesentlich modificirt. Um den Uebergang zu vermitteln, mag eine möglichst große Freilassung des subjectiven Gewissens jetzt am Platze seyn; immerhin wird auch der Verf. zugeben, daß diese Frage noch nicht als erledigt betrachtet werden kann, und aus diesem Grunde scheinen uns auch die Vorwürfe unbillig, mit denen jede Regierung überhäuft wird, welche dem oft rein egoistischen Triebe nach Sectenbildung nicht gleich mit der staatlichen Anerkennung entgegenkommt.

Jedenfalls billigen wir aber das milde und schonende Verfahren, welches der Verf. von den Regierungen gegen „Lichtfreunde" und „Deutschkatholiken" eingehalten wünscht, um so mehr, als er selbst keine Sympathien für diese neuesten Erscheinungen des „christlichen Zeitbewußtseyns" an den Tag legt. In der lichtfreundlichen Vereinigung findet er nur „die tausenderlei berechtigten und unberechtigten Ansichten, Wünsche, Triebe, Leidenschaften, welche in der deutschen noch immer so unnatürlich erregten Nation pulsiren, wie sie eine Aeußerungsform suchten und nach einem Punkte sich hinwälzten, wo der ungesunde Ueberdrang unter einem legitimen Vorwande sich entladen zu können schien" (S. 364.). Von

einer „Mission der Deutschkatholiken" in dem Sinne, wie Gervinus sie in Aussicht stellte, will er gar nichts wissen; vielmehr ist er der Meinung, wenn irgend etwas uns auch ferner gegen Rom schützen werde, so sey es die Glaubenssubstanz, welche Roms Macht gebrochen habe, nicht aber der Strich der gegenwärtigen Bildung (S. 459.), und er ist überzeugt, daß nur das historische Christenthum, wie es die Mutter aller der heutigen Bildung eigenen Idealität gewesen, so auch die alleinige Trägerin derselben unter den Deutschen bleiben werde" (S. 466.). Was der Verf. über Deutschkatholiken und Lichtfreunde überhaupt Treffliches und Unübertreffliches gesagt hat, muß man selbst nachlesen, aber: wer glaubt unserer Predigt, heißt es auch hier.

Auch der in unserer Zeit so viel besprochenen Kirchenverfassungsfrage hat der Verf. ein besonderes Kapitel gewidmet. Er ist auch hier nicht blind gegen die „religiös" höchst zweifelhafte, bald werthlose, bald entschieden irreligiöse Gesinnung, von welcher neuerdings so oft die Forderung einer freien Kirchenverfassung ausgegangen ist (S. 386.). Es ist gewiß nur lobenswerth, wenn man sich durch diese zweideutige Allianz nicht abhalten läßt, für eine Umgestaltung der bisherigen Kirchenverfassung auf geordnetem Wege zu wirken. Mit Aufgebung der veralteten reinen Consistorialverfassung betrachtet es der Verf. ähnlich wie J. Müller als Erforderniß der Zeit, daß ein die Kirche vertretendes, auf freier Wahl der Geistlichen und Gemeinden ruhendes Organ sich bilde, welches in einer Landessynode die höchste Concentration seiner Kräfte besitze und nicht bloß aus Geistlichen, sondern aus gleichberechtigten Aeltesten als Repräsentanten der Gemeinde bestehe, und vor Allem das Recht habe, Anträge in Sachen der Kirche an den Landesherrn zu bringen (S. 394.). Nur in einer solchen Kirche, in welcher die Gesammtheit der wieder

zu sich selbst gekommenen Nation repräsentirt sey, glaubt der Verf. werden Strauß, und seine Gesinnungsverwandten die rechte Widerlegung finden.

Wir verkennen keinen Augenblick, wie viel Schönes in der Idee einer Nationalkirche liegt, und wie viel damit gewonnen wäre, wenn die einzelnen zersplitterten Landeskirchen in einer solchen ihre höhere Einigung fänden. Wir sind aber auch der Meinung, der Protestantismus würde bei einer solchen nicht stehen bleiben, weil ja überhaupt in der Idee des Christenthums, dessen angemessenster Ausdruck der Protestantismus für unsere Zeit seyn soll, etwas liegt, das über das bloße Nationalbewußtseyn noch weit hinausgeht. Was aber der Verf. von der praktischen Aufgabe der Kirche sagt, und wie sie die vernachlässigte sittliche Volkspflege wieder zu übernehmen habe, das ist uns aus dem Herzen geschrieben. Luther hat sich von der römischen Kirche losgesagt, weil sie das Volk sittlich verwahrloste, und jetzt müssen sich unsere Geistlichen im Punkte der sittlichen Volkspflege manchmal von römischen Priestern beschämen lassen. Der Verf. sagt so wahr, daß es eine Klasse von Genossen der protestantischen Kirche gibt, an welche die belebenden Wirkungen einer neuen Kirchenverfassung nur unter der Bedingung herankommen werden, daß die Kirche sich als eine Macht im Leben zeigt, getragen nicht durch begleitende Maßregeln des weltlichen Arms, sondern durch Thaten der freien, hingebenden, aufopfernden Liebe (S. 411.). Uebrigens weiß der Verf. auch die universelle Bedeutung des Christenthums trefflich zu würdigen (S. 526.), und wer stimmte ihm nicht bei, wenn er sagt: „die geistige Weltherrschaft der Deutschen als des Culturvolks der neuen Epoche brach mit Luther an"? (S. 528.) Diese universalistische Bestimmung zunächst auf dem Grunde eines gesteigerten Nationalbe-

wußtseyns: immer mehr zu erfüllen, wird die Aufgabe des deutschen Protestantismus bleiben. Gewiß hat der Verf. darin Recht, daß die Zukunft Deutschlands an die Entwickelung des Protestantismus geknüpft sey, und zwar eines solchen, der uns an „religiös sittlicher Füllung nicht ärmer, sondern reicher machen wird." Wir glauben an eine Zukunft der protestantischen Kirche, in der das gläubige Subject mit voller Freiheit seine Befriedigung in den, tiefer gefaßt, ewigen Glaubensobjecten der Kirche, in der viele kritische Gedanken ihre Versöhnung in positiven Thaten finden werden. Denn daß das Christenthum in letzter Instanz That und Leben ist: das sey in einer wort- und bücherreichen Zeit auch unser letzter Trost.

D. Schenkel.

3.

Felix Hemmerlin von Zürich. Neu nach den Quellen bearbeitet von Balthasar Reber, V. D. M., Phil. D., der basler historischen und der schweizerischen geschichtforschenden Gesellschaft Mitglied. Zürich. Verlag von Meyer und Zeller. 1846. S. 496.

Im 4. Bande seiner Geschichte schweizerischer Eidgenossenschaft macht uns Joh. v. Müller mit einem Manne bekannt, welcher, nachdem er unter seinen Zeitgenossen eine ehrenvolle Stelle eingenommen und eine nicht unbedeutende Wirksamkeit ausgeübt, nach schweren Leiden und Verfolgungen sein Leben in einem Klostergefängnisse der Stadt Luzern aushauchte, bei seinem Tode bereits so sehr vergessen, daß über das Jahr desselben ein gro-

ßes Schwanken obwaltet (1457 oder 1464). Müller hat des Mannes zahlreiche Schriften reichlich und sorgfältig ausgebeutet, um von der Schweizer Denkungsart und Kenntnissen im 15. Jahrhundert ein Bild zu entwerfen; an diese Darstellung knüpft er eine treffliche Charakteristik des Verfassers und fügt die Bemerkung hinzu: „es wäre Verdienst, in solchen Sammlungen (seiner Schriften) enthaltene Geschichten und eigenthümliche Gedanken durch authentische, vollständige Auszüge genießbar zu machen" (a. a. O. S. 279.). Dieser Gedanke des berühmten Geschichtschreibers der Schweiz hat einen empfänglichen Boden gefunden in der Seele eines basler Gelehrten, der sich schon durch mehrere gediegene Arbeiten im historischen Fache dem Publikum auf sehr vortheilhafte Weise bekannt gemacht hat. Herr Reber hat seinen Gegenstand in der umfassendsten und erschöpfendsten Weise behandelt; er gibt eine ausführliche Biographie seines Helden und eine eingehende Charakteristik seiner Schriften, begleitet von zahlreichen und weitläufigen Auszügen. Diese muß uns um so willkommener seyn, da die Schriften im Staube der Bibliotheken begraben liegen, oder in bloßen Handschriften vorhanden sind. Der geehrte Verf. hat sich in dieser so wie in jeder andern Beziehung des gründlichsten Quellenstudiums befleißigt; seine Arbeit ist ein schönes Denkmal tüchtiger Gelehrsamkeit, — aber zugleich die Probe eines wirklichen historischen Talentes, welches fähig ist, aus vielen Einzelheiten den Charakter eines Mannes zu construiren, ein anschauliches Bild von seinem ganzen Wesen nach allen Richtungen hin zu entwerfen, ihm seine Stelle in seiner Zeit anzuweisen, die Wirkung, welche von der Zeit auf ihn überging, und diejenige, welche er auf die Zeit ausübte, zu beschreiben. Der echt historische Sinn des Verf. bewährt sich auch darin, daß seine Darstellung keine Spur von dem falschen Bestreben zeigt,

seinen Helden zu idealisiren, dessen Bedeutung über Gebühr zu erheben, dessen Fehler und Schwachheiten zu beschönigen und zu verdecken. Um so mehr wird aber die Aufmerksamkeit des Lesers gefesselt und sein Interesse zu Gunsten des Mannes rege gemacht. Ja selbst der Umstand, daß Hemmerlin's Leiden nicht völlig unverschuldet sind, thut dem innigen Mitgefühle, das man für ihn hegt, keinen Eintrag.

Der Verf. erklärt sich zwar sehr bestimmt gegen die Ansicht, daß Hemmerlin im Kirchlichen ein Vorläufer Zwingli's gewesen (S. 9.). Doch kann er nicht umhin, ihm eine Stelle neben Georg v. Heimburg, Jakob v. Jüterbock, Johann v. Wesel, Sebastian Brand, Geiler v. Kaisersberg anzuweisen. Er findet nur, daß die genannten Männer noch schonungsloser zu Werke gingen, indeß Hemmerlin grundsätzlich mehr ein Kirchenmann, katholischer blieb als sie alle (S. 116.). So reiht sich das Werk des Herrn D. Reber an die bedeutsamen Forschungen von Ullmann über die Reformatoren vor der Reformation an und kann als eine Ergänzung derselben, was die Schweiz betrifft, angesehen werden. In dieser Hinsicht verdient dieses Werk in einer theologischen Zeitschrift angezeigt zu werden.

Hemmerlin ist freilich nicht bloß ein Kirchenmann, er hat auch einen politischen Charakter, der stark genug hervortritt, da er zur unglücklichen Wendung seines Schicksals wohl das Meiste beigetragen. Im Mittelalter, und zumal in der Schweiz bis auf den heutigen Tag, ist nicht leicht Kirchliches und Politisches zu trennen; darum soll Hemmerlin's politische Stellung ebenfalls angedeutet werden. Die wichtigste Seite seines Lebens bleibt immerhin die der Kirche zugewendete, so wie denn auch Herr Reber seine kirchlichen Schriften als die wichtigsten ansieht, — ein Urtheil, dessen Richtigkeit aus der weitläuf-

gen Betrachtung seiner Schriften mit Sicherheit hervorgeht.

Wie war der Boden beschaffen, in welchem Hemmerlin wurzelte, aus welchem er hervorging, den er durch von ihm ausgestreute Saamenkörner befruchtete? — Die kirchliche und politische Lage der Schweiz tritt uns in anschaulichem Bilde entgegen in dem Zusammentreffen der Kirchenversammlung zu Basel mit dem Kriege der Eidgenossen gegen das österreichisch gesinnte Zürich. In diesen beiden Ereignissen sind uns die Faktoren angegeben, die in Hemmerlin's Leben und Wirken am kräftigsten hervortreten. Er nahm Theil an jener Kirchenversammlung, er war für sie, wie so viele Zeitgenossen, wie selbst eine Zeitlang Aeneas Sylvius, begeistert; die von ihr sanctionirten Grundsätze zu verwirklichen, hielt er für die Aufgabe seines Lebens. Zugleich aber hielt er es mit der Adelspartei in Zürich, mit Oesterreich gegen die demokratische Urschweiz, gegen das schweizerische Princip überhaupt (S. 180.), aus seiner Vorliebe für den Adel, aus seiner Abneigung gegen den Bauern- und Bürgerstand ging sein politisches Hauptwerk, de nobilitate, hervor. In Kirchensachen, sagt der Verf., war Hemmerlin ein Junger, auf den ersten Blick beurtheilt, in der Politik ein Alter. Und doch ist hier kein Widerspruch bei ihm, fährt Herr Reber sehr sinnig fort. Hemmerlin's kirchliche Jugend war ja nicht diejenige des 16. Jahrhunderts, die Jugend der Reformation, sondern die des 15., es war eine sehr langsame, vorsichtige, sehr reife Jugend, die nach wenigen Jahrzehnten für hinfälliges Alter galt; hingegen der schweizerische Freiheitsgeist trat auf in also brausender Gährung, daß solche Gährung dem mäßigen Hemmerlin wahrlich nicht als politischer jugendlicher Flügelschlag, sondern als Alles vernichtender Todtschlag erscheinen mußte. Es ist also hier durchaus kein

störender Widerspruch in Hemmerlin's Charakter, sondern im Gegentheile, es zeigt sich gerade in diesem scheinbaren Widerspruche bei den damaligen Umständen seine innerste Consequenz" (S. 5.). In der That haben die kirchlichen Bestrebungen, welche der allgemeinen Kirchenversammlung zu Grunde lagen, mit dem demokratischen Treiben wenig gemein; jene Kirchenversammlung stellte die kirchliche Aristokratie dar, welche mit der politischen Aristokratie in lebendiger Affinität stand, indeß die demokratischen Bewegungen, je nach den begleitenden Umständen, sich entweder dem alten Papalsysteme anschlossen, wie in den Hintercantonen der Schweiz, oder die allgemeine, natürliche Basis vorbereiteten, auf welcher die Reformation später hervorblühte, wie dieß in den Städtecantonen der Schweiz der Fall war.

H. Reber's Darstellung gibt uns Aufschluß darüber, wie es kam, daß Hemmerlin im Kirchlichen wie im Politischen die bezeichnete Stellung einnahm. Das Bild, das er von ihm entwirft, läßt uns bis in die kleinsten Züge einen Mann erkennen, der theils auf die Seite der Kirchenreformation, wie man sie damals verstand, theils auf die Seite der Adelspartei sich hingezogen fühlen mußte.

Geboren im Jahre 1389 zu Zürich, einer Familie angehörig, die früher adelig gewesen zu seyn scheint, erhielt er seinen ersten Unterricht in der Schule der Großmünsterkirche seiner Vaterstadt, und schon im Jahre 1412 wurde er Chorherr am dasigen Stifte. Von lebendigem Wissensdurste und Bildungstriebe beseelt, machte er darauf gelehrte Reisen und besuchte die Universitäten Bologna und Erfurt, die beiden berühmtesten Lehranstalten Italiens und Deutschlands. Er war Zuschauer bei der Kirchenversammlung zu Constanz und nahm officiellen Antheil an derjenigen zu Basel. Vom Jahre 1412 bis 1428

wurde er der Reihe nach mit folgenden Aemtern und Würden begabt; im Jahre 1412, wie schon gesagt, Chorherr zu Zürich am Großmünsterstifte; im Jahre 1421 Probst zu Solothurn am St. Ursusstifte; in demselben Jahre Baccalaureus des kanonischen Rechts zu Bologna; im Jahre 1427 Probst zu Zürich am Großmünsterstifte und statt dessen 1428 Cantor daselbst, und wahrscheinlich endlich in demselben Jahre Chorherr vom St. Moritzstifte zu Zofingen. Später, während des Krieges von Zürich in Verbindung mit Oestreich gegen die Eidgenossen, wurde er auch noch Rath des Markgrafen von Baden, wahrscheinlich auch des Markgrafen Wilhelm von Hochberg und seines Bruders Otto; ferner Caplan des Herzogs Albrecht von Oestreich, und endlich auch Caplan Kaiser Friedrichs III.; doch waren diese letzten fürstlichen Auszeichnungen bloße Ehrentitel ohne amtliche Bedeutung (S. 79.).

Er erwarb sich eine außerordentliche Menge von Kenntnissen und kann wohl als einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit angesehen werden. Seine Bibliothek, aus fünfhundert Bänden bestehend, war für jene Zeit eine sehr ungewöhnliche Erscheinung. Er wendete große Sorgfalt auch auf die Anordnung derselben und rühmt selbst mehrmals, wie gut sie geordnet und aufgestellt sey (S. 95. 125.). Ueberhaupt liebte er, als vornehmer Kirchenmann, nicht nur den Kirchenpomp, sondern überhaupt den Glanz des äußern Lebens; seine Wohnung, welche eine schöne Aussicht auf den See hatte, muß sehr zierlich und niedlich ausgesehen haben. — Daß ein Mann, der auf solcher Stufe der Bildung und mit seiner Zeit in der lebendigsten Berührung stand, in die damals so weit hin verbreiteten und auch dem oberflächlichsten Blicke so nothwendig scheinenden Reformationsbestrebungen einging, das werden wir gewiß sehr

begreiflich finden. Wir werden uns aber auch nicht wundern, wenn er, der alten Sympathie seines Stiftes getreu und folgend den Antrieben seiner aristokratischen Natur, auf die Seite des Adels und Oestreichs gegen die Eidgenossen trat und die einmal erwählte Partei lebhaft vertheidigte.

Obwohl Hemmerlin's Wirksamkeit und Bedeutung hauptsächlich in seinen Schriften gesucht werden muß, so ist doch nicht zu verkennen, daß er unmittelbar praktisch gewirkt hat. Die furchtbar verdorbenen Sitten der Chorherren des Stiftes in Zürich hat er muthig bekämpft (S. 156.) und eine Reformation derselben versucht. Es ist dieß um so mehr anzuerkennen, da er sich dadurch den Neid, den Haß, die bitterste Feindschaft seiner Collegen, ja selbst Todesgefahr zuzog (S. 289. 387.). Da der Diöcesanbischof von Constanz und sein Generalvicar Gundolfinger von demselben Gelichter waren wie die Chorherren von Zürich (S. 296.), so entfremdete er sich durch sein reformatorisches Auftreten im Stifte auch jene beiden geistlichen Obern; ja er bekämpfte sogar den Generalvicar thätlich (S. 296.) und in seinen Schriften (S. 420.), und trug dadurch wohl dazu bei, daß dieser ihn nachher so hart behandelte. Ueberhaupt muß seine Gefangennehmung in Zürich nebst den darauf folgenden Drangsalen als eine Wirkung seines kirchlichen Auftretens angesehen werden.

Allerdings war sie zunächst eine Folge des politischen Hasses. Hemmerlin hatte die Schweizer sehr grob behandelt und sich im Schimpfen auf sie durch große Leidenschaft hinreißen lassen. Als nun Zürich mit den Eidgenossen Frieden schloß, entlud sich der Haß gegen ihn. An der Fastnacht des Jahres 1454 waren anderthalb tausend Jünglinge aus verschiedenen Cantonen in Zürich, um die Lustbarkeit mitzumachen. Sie beschlossen, den

Feind der Eidgenossen, des Papstes und des Bischofs zu greifen; sie bemächtigten sich des still in seinem schönen Studirzimmer verweilenden Chorherrn und überlieferten ihn in die Hände Gundolfinger's; das Ganze war verabredet; geistliche Bosheit und Heimtücke steckte dahinter; die Schweizerjünglinge hatten nur den Arm geliehen, um die von Anderen geschmiedeten Pläne auszuführen.

Hemmerlin's schriftstellerische Thätigkeit war sehr bedeutend; der Verf. macht uns mit 38 Schriften desselben bekannt, wovon mehrere ziemlich beträchtlich waren. Man erkennt in ihnen sehr deutlich den für die damalige Reformation der Kirche begeisterten Mann. Seine Absicht ist rein und gut, einzelne Mißbräuche erkennt und rügt er muthig, ja er tadelt heftig den Papst und die päpstliche Curie (S. 59. 340.). Doch sind seine Religionserkenntnisse noch sehr wenig geläutert, sein Sinn ist beschränkt, ungeachtet seiner großen Gelehrsamkeit; er huldigt mit einer gewissen Treuherzigkeit dem craß katholischen Aberglauben (S. 336. 307.). Vielleicht hat gerade das Dämmerlicht, worin er sich befand, dazu beigetragen, daß seine Schriften weit verbreitet und viel gelesen wurden. Er war ein beliebter Schriftsteller; man begreift das aus Reber's Darstellung; die meisten Schriften sind in Form von Dialogen abgefaßt; sie strömen über von Anekdoten, witzigen Einfällen, pikanten Worten, worunter sich freilich mitunter Triviales, sogar Schmutziges einmischt. Aber auch ernste, ergreifende Gedanken sind darin niedergelegt (S. 474.). Wir hätten nur gewünscht, daß der Verf. sich noch mehr bestrebt hätte, uns mit diesen ernsten Gedanken Hemmerlin's bekannt zu machen, überhaupt uns in seine theologische und kirchliche Denkweise tiefer einzuführen. Dieß ist die einzige kritische Bemerkung, die wir zu machen uns erlauben. Man möge uns

nicht so verstehen, als ob wir eine rubricirt, systematisch geordnete Zusammenstellung der Ansichten Hemmerlin's vom Verf. erwartet hätten; es konnte unserem Wunsche ein Genüge geschehen, ohne daß die Methode, welche der Verf. befolgt, verlassen worden wäre.

Diese kritische Bemerkung möge übrigens dem geehrten und befreundeten Verf. nur zeigen, mit welcher Aufmerksamkeit wir sein Buch gelesen; wir wünschen, daß es noch vielen Lesern denselben Genuß darbieten möge, den wir daraus geschöpft haben.

J. H. Herzog.

Anzeige = Blatt.

Bei Friedrich Perthes von Hamburg ist erschienen:

Lücke, Dr. Frdr., und **Ullmann**, Dr. C., Ueber die Nichtannahme des königsberger Deputirten Dr. Rupp auf der berliner General-Versammlung des Gustav-Adolph-Vereins. gr. 8. geheftet 12 Sgr.

Bei Friedrich und Andreas Perthes ist erschienen:

Perthes, Dr. Cl. Th., Die Einverleibung Crakau's und die Schlußacte des Wiener Congresses. Eine Flugschrift. 8. geheftet. 2. unveränderte Aufl. 6 Sgr.

Diese kleine Schrift ist nach wenigen Wochen ihres Erscheinens in starker Auflage völlig vergriffen, so daß ein zweiter Abdruck nöthig war.

Wir empfehlen noch folgende Broschüren, die durch die Zeitfragen hervorgerufen wurden:

Ackermann, Dr. C., Die Glaubenssätze von Christi Höllenfahrt und von der Auferstehung des Fleisches. 16. geh. 6 Sgr.

Bröcker, J. P. C., Der evangelisch-christliche Gemeindegottesdienst aus der Schrift entwickelt. gr. 8. geh. 15 Sgr.

Geijer, Erik Gustav, Auch ein Wort über die religiöse Frage der Zeit. gr. 8. geh. 12 Sgr.

Martensen, Dr. H., Die christliche Taufe und die baptistische Frage. gr. 8. geh. 15 Sgr.

Schwarz, Dr. Th., Der evangelische Geist im Bunde mit der heiligen Schrift. 8. geh. 15 Sgr.

Ullmann, Dr. C., Ueber den unterscheidenden Charakter oder das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen und einem Blick auf Gegenwärtiges. gr. 8. geh. 12 Sgr.

Ullmann, Dr. C., und Albert **Hauber**, Zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung. gr. 8. geh. 12 Sgr.

Behörden, Directoren und Lehrer von Gymnasien und höheren Schulanstalten bitten wir, für die Schulbibliotheken das vaterländische deutsche Werk zu berücksichtigen:

Bildnisse der deutschen Könige und Kaiser von Karl dem

Großen bis Maximilian I., nach Siegeln, Münzen, Grabmälern, Denkmälern und Original-Bildnissen gezeichnet von Heinrich Schneider, in Holz geschnitten in der xylographischen Anstalt in München, nebst charakteristischen Lebensbeschreibungen derselben von Friedrich Kohlrausch. gr. Lex. 8. geh. Thlr. 4.

Es wurde in mehreren Staaten die Anschaffung bereits von höchster Stelle empfohlen.

Folgende, theils ältere Werke unseres Verlags, möchten sich zu gleichem Zwecke eignen:

Bindseil, H. E., Abhandlungen zur allgemein vergleichenden Sprachlehre. 1) Ueber Begriff und Object der Sprache und Physiologie ihrer Laute. 2) Ueber die verschiedenen Bezeichnungen des Genus in den Sprachen. Thlr. 3. 20 Sgr.

Deinhardt, J. H., der Gymnasial-Unterricht nach den wissenschaftlichen Anforderungen der jetzigen Zeit. Thlr. 1. 15 Sgr.

Ebel, über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. 20 Sgr.

Euripides restitutus sive scriptorum Euripidis ingeniique censura, cur. **Hartungus.** 2 Voll. Thlr. 5.

Fritz, Th., Versuch über die zu den Studien erforderlichen Eigenschaften und die Mittel, dieselben am Knaben, Jüngling und Mann zu erkennen. Eine Preisschrift. Thlr. 1. 5 Sgr.

Gerling, Chr. L., die Ausgleichungs-Rechnungen der praktischen Geometrie, oder die Methode der kleinsten Quadrate mit ihren Anwendungen für geodätische Aufgaben. Gebunden Thlr. 2. 20 Sgr.

Güber, S. J., Grundregeln der deutschen Sprache und ihrer Rechtschreibung. 7½ Sgr.

Hartung, J. A., Lehren der Alten über die Dichtkunst, durch Zusammenstellung mit denen der besten neueren. Thlr. 1. 10 Sgr.

Herzog, K., Geschichte des Thüringischen Volkes, für das Volk und die Jugend. Thlr. 2. 7½ Sgr.

Hillebrand, J., die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfange des 18ten Jahrhunderts, besonders seit Lessing bis auf die Gegenwart. Historisch und ästhetisch-kritisch. 3 Thle. geh. Thlr. 6. 8 Sgr.

Klausen, R. H., Aeneas und die Penaten. Die italischen Volksreligionen unter dem Einfluß der griechischen. Mit 2 Kupfertafeln. 2 Bde. Thlr. 6. 20 Sgr.

Kühner, R., Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita. Thlr. 1. 10 Sgr.

Niebuhr, B. G., griechische Heroengeschichten, an seinen Sohn erzählt. 6¼ Sgr.

Rückert, Dr. E., Troja's Ursprung, Blüthe, Untergang und Wiedergeburt in Latium. Eine mythologische, chronologische und ethnographische Untersuchung der trojanisch-römischen Stammsage. Geh. Thlr. 1. 24 Sgr.

Folgende eigentlichen Schulbücher bringen wir beim Semesterwechsel auch in Erinnerung:

Petri, Moritz, Elementar-Lesebuch der Englischen Sprache. 20 Sgr.

Dieses Buch hat sich seinen Weg gebahnt; da, wo es einmal eingeführt ist, wird es fortwährend beibehalten; es sei Lehrern der englischen Sprache freundlichst empfohlen.

Cinquante fables pour les enfants par Guillaume **Hey**. Gebunden Thlr. 1. 5 Sgr.
Color. Thlr. 2.

Die treffliche Uebersetzung der bekannten Hey-Speckterschen Fabeln. Sie werden stets mit grofsem Nutzen beim ersten Unterricht in der französischen Sprache benutzt.

Bretschneider, C. A., Productentafeln, enthaltend die 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9fachen aller Zahlen von 1 bis 100,000. Gebunden 20 Sgr.

Habich und **Berger**, Elementargrammatik der lateinischen Sprache, mit einer Sammlung von Beispielen zum Uebersetzen aus dem Lateinischen ins Deutsche und aus dem Deutschen ins Lateinische. Thlr. 1.

Schlimbach, J. G., Anleitung zum ersten Unterricht in der Himmelskunde für Volksschulen. Mit 58 eingedruckten Holzschnitten und einer Vorrede vom Director J. H. T. Müller. Geb. 20 Sgr.

Schlimbach, Uebungsfragen für den Unterricht in der Himmelskunde. Mit 54 eingedruckten Holzschnitten. Gebunden 5 Sgr.

Ersteres ist für den Lehrer, letzteres dem Schüler in die Hand zu geben. In unserem Herzogthum ist das Büchelchen in allen Volksschulen eingeführt. Die Zweckmäfsigkeit der Methode wird auch weitere Einführung erwirken.

Bibelworte. Als Grundlage zu einem christlichen Unterricht für die reifere Jugend, nebst Winken zum Verständniß der Bibelworte. 7½ Sgr.

Georgi, die heiligen Geschichten des Alten Testaments. 2 Thle. geh. Thlr. 1. 22½ Sgr.

Hesekiel, Fr., Lehrsprüche des Glaubens. Ein Weih-Geschenk für die christliche Jugend am Confirmationstage. Geheftet 11¼ Sgr.

Bei Fr. Frommann in Jena sind erschienen:

Presbyterial- und Synodal-Verfassung der protest.-evangelischen Kirche.

Für Geistliche und Nichtgeistliche näher erörtert

von

Chr. F. A. Birnstiel

(Verfasser der Geschichte des Gustav-Adolph-Vereins).

gr. 8. geh. Preis 10 Sgr.

In derselben klaren, warmen und lebendigen Darstellungsweise, womit der Verf. früher seine mit allgemeinem Beifall aufgenommene Geschichte des Gustav-Adolph-Vereins behandelt hat, entwickelt er hier aus dem neuen Testamente, der Kirchengeschichte, dem Princip der Reformation und den gegenwärtigen Zeitumständen die Dringlichkeit der endlichen befriedigenden Lösung der obigen Lebensfrage, indem er zugleich alle bereits vorgebrachten Einwendungen dagegen mit schlagenden Gründen zurückweist.

Discordia concors

oder

Ob wir kämpfen, sind wir doch eins!

Ein

Wort zur Verständigung in den kirchlichen Wirren der Zeit mit Rücksicht auf das Princip des Wislicenus

von

J. E. Lauter.

4 Bogen. gr. 8. geh. 8 Sgr.

Der Verf., ein bibelgläubiger Rationalist, weist das Princip des Wislicenus, als zur Subjectivität der Willkühr führend, zurück, bietet dagegen den Symbolgläubigen die Hand zur Vereinigung auf den Grund der gemeinsam anerkannten Autorität der Schrift.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1847 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1847.

Abhandlungen.

1.

Der Kanon des neuen Testaments von Muratori,

von Neuem verglichen und im Zusammenhange erläutert

von

D. K. Wieseler,

Professor in Göttingen.

In dem theologischen Kampfe der Gegenwart bildet unstreitig eine Cardinalfrage die Untersuchung über die Dignität des Kanons und des darin enthaltenen göttlichen Wortes. Wie dieselbe zumal bei dem gegenwärtigen Stande der Bildung nicht ohne die gründlichste historisch-kritische Forschung gelöst werden kann, so hat sich die durch das vorwiegend praktische Interesse herbeigeführte theilweise Vernachlässigung derselben bereits mannichfach gerächt und wird es aller Wahrscheinlichkeit nach leider noch mehr thun. Innerhalb des Gebietes der historisch-kritischen Forschung scheint man indeß wieder allgemeiner nicht bloß ein einseitiges Gewicht auf die sogenannten innern Gründe legen, sondern im ungünstigsten Falle wenigstens den Versuch machen zu wollen, nachzuweisen, daß das Resultat der innern Kritik mit den anerkannt ältesten äußeren Zeugnissen irgendwie vereinbart werden könne.

In der Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons bildet nun jedenfalls ein sehr beachtungswerthes Glied der in der Ueberschrift erwähnte Kanon von Muratori, welcher bekanntlich daher seinen Namen hat, daß ihn, dessen Urheber nicht mit überliefert ist, Muratori jetzt vor etwa einem Jahrhundert in seinen Antiqq. Ital. med. aev. tom. III. p. 851 sqq. zuerst publicirte. Er wies sofort auf seine Wichtigkeit hin, commentirte ihn aber nicht eigentlich, sondern schickte ihm nur eine kurze Einleitung voraus, in welcher er Beschaffenheit, Inhalt und Alter seines Codex beschreibt und als Urheber unseres Kanons, welcher nur einen sehr geringen Bestandtheil desselben ausmacht, den römischen Presbyter Cajus, qui — das sind seine Worte — sub Victore et Zephyrino pontificibus, teste Photio in Bibliotheca codice 48., h. e. qui circiter annum Christi 196. floruit, nachzuweisen sucht, eine Ansicht, die nachher von manchen Andern getheilt ist und die wir später prüfen werden. Das Document ist in der Folgezeit, doch gewöhnlich nur an einzelnen Stellen, vielfach erklärt worden. Eine verdienstliche Monographie hat darüber Zimmermann a) verfaßt. Dankenswerthe Beiträge zu seinem Verständnisse finden sich namentlich in den verschiedenen Werken über Einleitung ins N. T. Doch ist man über Werth, Inhalt, Entstehung, Alter, ursprüngliche Sprache dieses Documents noch keineswegs einig geworden. Einerseits seine unverkennbare Wichtigkeit, andererseits die mancherlei Räthsel, welche es dem Betrachter darzubieten schien, veranlaßten mich zu einer anhaltendern Beschäftigung mit demselben. Schon im Begriffe, die von mir gewonnene Ansicht zu publiciren, trat einer meiner Brüder, Friedrich Wieseler, Professor der Philologie an hiesiger Universität, im Winter

a) De canone librorum sacrorum fragmentum a Muratorio repertum. 1805. 8.

1845 seine archäologische Reise nach Italien an. Da derselbe auch Mailand besuchen wollte, wo Muratori in der ambrosianischen Bibliothek den von ihm verglichenen Codex gefunden hatte, so beschloß ich um so lieber, mit der Publication noch zu warten, als eine wiederholte Collation des merkwürdigen Fragments, welche seit Muratori a) nicht geschehen war, für die Auslegung oder Conjectur unstreitig die sicherste Grundlage bieten mußte. In Folge der Andeutungen von Muratori und unterstützt durch die Gefälligkeit des Vorstandes der dortigen Bibliothek, welchem ich hiermit öffentlich meinen Dank ausspreche, fand mein Bruder auch wirklich jenen Codex und hat ihn genau verglichen. Im Ganzen ist der Abdruck von Muratori treu, nur daß er die vielen Nachlässigkeitsfehler des Schreibers, über die er klagt, nicht selten stillschweigend verbessert. Bei der schadhaften Gestalt des Kanons und dem Mißcredit, in welchen er deßhalb bei einigen Kritikern gekommen ist, ist es schon etwas werth, zu wissen, daß auf diplomatischem Wege dem Texte nicht weiter, als hier geschehen, nachzuhelfen ist. Die Schreibfehler und ähnliche Irrungen des Manuscripts habe ich indeß auch da beibehalten zu müssen geglaubt, wo über die rechte Lesart kein Zweifel seyn kann, weil demjenigen, der dasselbe nicht in Händen hat, dadurch allein eine möglichst authentische Norm für die vielleicht nothwendige kritische Behandlung der schwierigen Stellen gegeben wird.

Zur Einleitung unseres Abdrucks mögen die Worte von Muratori dienen: **Adservat Ambrosiana Mediolanensis Bibliotheca membranaceum codicem e Bobiensi acce-**

---

a) Routh, Reliquiae sacrae Vol. IV. pag. 1 sqq., Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutest. Kanons bis auf Hieronymus, S. 1 ff., u. A. geben nur den Abdruck von Muratori wieder.

ptum, cuius antiquitas paene ad annos mille (aus dem 8. oder 9. Jahrh.) accedere mihi visa est. Scripta enim fuit litteris maiusculis et quadratis. Titulus praefixus omnia tribuit Ioanni Chrysostomo, sed immerito. Nachdem nun verschiedene Bestandtheile dieses Manuscripts von ihm angeführt sind, fährt er fort: Ex eodem codice ego decerpsi fragmentum antiquissimum ad Canonem divinarum Scripturarum spectans. Ich füge hinzu, daß die einzelnen Worte in demselben zwar getrennt sind, daß die Interpunction aber, mit Ausnahme weniger Stellen, noch ganz fehlt, die von Muratori befolgte Interpunction von diesem selber herrührt und dem Ausleger rücksichtlich der Verbindung daher ganz freie Hand gelassen ist. Anfang und Ende der Zeilen des Manuscripts sind in unserm Abdrucke stets durch einen verticalen Strich angedeutet, und wo im Texte eine Lücke ist, ist dieses in den Noten ausdrücklich angegeben. Meine Conjecturen, zu denen auch die Interpunction gehört, sind zum Unterschiede vom Texte eingeklammert und, wo es nöthig scheint, entweder sogleich in der Note unter dem Texte oder später bei der Erklärung weiter begründet. Am Rande des Abdrucks habe ich die Zahl der Reihen des Codex noch besonders durch Ziffern bezeichnet, um bei der Auslegung seinen Text in möglichster Kürze citiren zu können. Nach diesen Vorbemerkungen lasse ich, bevor ich meine Auffassung im Zusammenhange vorlege, den von Neuem verglichenen Text des Kanons mit einigen Anmerkungen folgen.

Text des Kanons.

..... quibus [a]) tamen interfuit et ita posuit(.) | Tertio (um) [b]) evangelii librum secundo (secundum) Lu-

a) Das Fragment fängt nach einer längern Lücke etwa mitten auf der Seite an.

b) Die zweite Zeile, mit welcher das Fragment über das Evange-

cam | Lucas iste medicus post acensum a) (ascensum) Christi (,) | cum eo (eum) Paulus quasi ut iuris studiosum | secundum adsumsisset b) (,) numenisuo (nomine suo) | ex opinione c) concriset d) (conscripsit —) dominum tamen nec ipse | vidit in carne e) (—) et idem prout asequi (assequi)

---

lium des Lukas zu reden beginnt, ist von Tertio-Lucam mit rother Dinte geschrieben. Schon hieraus erhellt, daß mit Tertio ein neuer Satz beginnt. Dieses ist, wie aus dem folgendem librum hervorgeht, tertium zu lesen. Daß o und u, e und i, auch e und ae, b und p u. s. w. in den Handschriften nicht selten verwechselt werden, mag hier ein- für allemal gesagt sein. Ebenso fehlt m sehr häufig, indem es durch einen horizontalen Strich bezeichnet wurde, der verblichen oder auch wohl gar nicht gesetzt ist. Ein Beispiel hierfür ist auch das gleich folgende secundo für secundum. Das außerdem fehlerhafte a (secando) ist bereits im Manuscript in u corrigirt.

a) Das erste s scheint von derselben Hand dazwischen geschrieben.

b) d. i. „da ihn Paulus gleichsam als zweiten Rechtsbeflissenen dazugenommen hatte." Vielleicht ist hier angespielt auf den Rechtssatz: „das Zeugniß zweier Menschen ist wahr" (Joh. 8, 17.). Der Sinn ist aber unzweideutig der, daß das Evangelium des Lukas unter den Auspicien des Paulus entstanden sey.

c) nomine suo ex opinione, d. i. „in seinem, des Lukas, Namen nach der Meinung;" eigentlich aber ist es das Evangelium des Paulus.

d) Ein b statt p ist von derselben Hand übergeschrieben.

e) Die Worte dominum tamen nec ipse vidit in carne bilden einen Zwischensatz, so daß sich das folgende et idem unmittelbar an conscripsit anschließt: „und eben derselbe schrieb, wie er's verfolgen konnte." Das assequi scheint auf παρηκολουθηκότι (Luk. 1, 3) anzuspielen, welches bereits in der Itala (vergl. Lachmann's große Edition) durch assequi wiedergegeben wird. Aber was bezeichnen die erstern Worte? Jedenfalls, daß Lukas den Herrn nicht gesehen hat, sein unmittelbarer Schüler nicht gewesen ist, was bekanntlich richtig ist. Aber mit wem wird er durch das nec ipse in dieser Beziehung auf gleiche Linie gestellt? etwa mit Paulus, von welchem kurz vorher die Rede ist? Schwerlich, sondern mit dem Evangelisten Markus, dessen Evangelium in unserm Fragmente kurz vor dem des Evangelisten Lukas erwähnt gewesen sein muß; s. später. Denn theils scheint

potuit · | ita et ab nativitate Iohannis incipet (it) dicere (.) | Quarti (um) evangeliorum Iohannis (es) ex decipulis [a] (discipulis.) | Cohortantibus condecipulis (condiscipulis) et episcopis suis | dixit (:) Conieiunate mihi odie (hodie) triduo (um) et quid | cuique fuerit revelatum (,) alterutrum (tri) | nobis ennarremus (enarremus.) Eadem nocte reve | latum Andreae ex apostolis (,) ut recognis (os) | centibus cuntis (cunctis) Iohannis (es) suo nomine | cuncta discriberet (describeret.) Et ideo licit (et) varia sin | gulis evangeliorum principia | doceantur (,) nihil tamen differt creden | tium fidei (? es,) cum uno ac principali spiritu de | clarata sint in omnibus omnia de nativi | tate (,) de passione (,) de resurrectione (;) | de conversatione cum decipulis (discipulis) suis | ac de gemino eius adventu [b] (;) | primo (us) in humilitate dispectus (despectus) quod fo (u) [c] | .. (it,) secundum (s) potestate regali pre (ae) | clarum [d] (s) quod foturum (futurus) est [e]· Quid ergo | mirum (,) si Iohannes

---

hierauf der Satz et idem etc. zu führen, theils wird im Folgenden beim vierten Evangelisten ausdrücklich wieder das Gegentheil hervorgehoben, daß er zu den Jüngern Jesu gehört habe. Denn allerdings konnte es bei einem Evangelisten nicht gleichgültig seyn, zu erfahren, in welchem Verhältnisse er zum Herrn gestanden hatte.

a) Ist zu ergänzen conscripsit. Die Worte Quarti — decipulis sind mit rother Dinte geschrieben.

b) Nach adventu ein etwas größerer leerer Raum, als am Ende anderer Zeilen zu sein pflegt.

c) Die beiden Endbuchstaben von Zeile 24 sind fo; die beiden Buchstaben der folgenden Zeile sind etwas undeutlich, aber von meinem Bruder re gelesen, was keinen Sinn gibt (ich habe fuit conjicirt); dann folgt ohne Zwischenraum secundum.

d) Vor praeclarum 2 Buchstaben, die ausgestrichen oder vielmehr ausradirt sind.

e) Hier findet sich, wie an noch einigen bemerkten Stellen im Manuscript, als Interpunctionszeichen ein oberes Punctum, das sogenannte griechische Kolon. — Die Worte von primo — futurum

tam constanter | singula etiam in epistulis (epistolis) suis proferat(,) | dicens insemeipsu a) (in semet ipso:) Quae vidimus oculis | nostris et auribus audivimus et manus | nostrae palpaverunt (,) haec scripsimus (,) | b). Sic enim non solum visurem (visorem se) c) sed et d) auditorem sed et | scriptorem omnium mirabilium dominus (i) e) per ordi | nem profetetur (profitetur). Acta autem omnium apostolorum | sub uno libro scribta (scripta) sunt (.) Lucas obtime (optimo) Theophi | le (o) conprindit (comprehendit,) quia f)

---

est sind sehr depravirt. Ch. Fr. Schmid in Kritische Untersuchung, ob die Offenbarung Johannis ein göttliches Buch sey, 1771, vermuthet: primo in humilitate despectus, quod praeteritum est, secundo in potestate regali praeclarus, quod futurum est. Schon wegen des Raumes wäre aber dann für praeteritum est „fuit" zu setzen. Ich restituire: primus (scil. adventus) in humilitate despectus quod fuit, secundus potestate regali praeclarus quod futurus est; das quod hängt dann von declarata sint ab. Wie man aber auch lese, der Sinn ist unzweifelhaft der, daß der geminus adventus Christi erklärt wird theils als seine Erscheinung in Niedrigkeit, die bereits geschehen ist, theils als seine Erscheinung mit königlicher Würde, welche erst kommen soll.

a) Im Folgenden wird 1 Joh. 1, 1. citirt als Wort des Evangelisten Johannes, woraus erhellt, einerseits, daß der Verfasser den ersten Brief als eine Schrift des Johannes anerkannte, und andererseits, daß er diesen Brief und das Evangelium derselben Person beilegte. Im Vorhergehenden wird indeß auch von epistolis dieses Johannes im Plural geredet.

b) Anfang der zweiten Seite des Manuscripts.

c) Nach visorem ist gewiß se hinzuzufügen, was auch von dem Schreiber um so eher ausgelassen werden konnte, als das ähnliche sed gleich darauf folgte. Zimmermann a. a. O. conjicirt visorem se et.

d) Das gewiß ursprüngliche et ist bereits in der Handschrift über- und zwischengeschrieben.

e) $\overline{\text{DNS}}$, doch scheint an dem schließenden S gekratzt.

f) Die Aenderungen optimo Theophilo und comprehendit liegen auf der Hand und sind allgemein angenommen. Eben so sicher scheint aber die an sich jedenfalls sehr leichte Aenderung des quia

(quae) sub praesentia eius a) singula | gerebantur (,) sic uti et semote passionem Petri | evidenter declarat (,) sed

---

in quae; denn erstens, da wegen des vorhergehenden sunt mit Lukas unstreitig ein neuer Satz beginnen muß, so erhält comprehendit erst so seinen Objectsaccusativ; zweitens muß das quia jedenfalls geändert werden, da es keinen Sinn gibt; drittens bildet comprehendit augenscheinlich einen Gegensatz zu singula: Lukas faßte für den Theophilus das Einzelne zusammen, was geschah. — Der Inhalt der Apostelgeschichte ist hier etwas übertrieben dargestellt — denn bekanntlich hat Lukas manches Einzelne in ihr übergangen — doch nicht übertriebener, als kurz vorher in dem acta omnium apostolorum. Der Verfasser theilt diese in ihrer Allgemeinheit ungenaue Charakteristik mit den meisten seiner Zeitgenossen.

a) eius ist auf Lukas, nicht auf Theophilus zu beziehen. Was heißt nun: sub praesentia eius? Etwa dieses, daß Lukas bei dem Einzelnen, was er in der Apostelgeschichte beschrieben hat, immer gegenwärtig gewesen sey, und daß er nur das Einzelne habe beschreiben wollen, bei welchem er in Person zugegen war? Schwerlich wird man diese unhaltbare Ansicht von der Apostelgeschichte, welche auch zu dem acta omnium apostolorum wenig passen würde, bei der klar vorliegenden Beschaffenheit derselben, da die erste Person sich erst von Apstg. 16, 10. ab findet, dem Verfasser unseres Kanons zumuthen dürfen, und zwar um so weniger, als derselbe gerade von Lukas in Bezug auf sein Verhältniß zum Evangelium gegenüber der irrigen Angabe Anderer, daß er einer der Siebenzig gewesen sey, ebenfalls richtig bemerkt, daß er den Herrn im Fleische nicht gesehen habe. Es werden die fraglichen Worte daher in einem allgemeinern Sinne, für tempore eius gefaßt werden müssen. Daß diese Erklärung richtig sein dürfte, ergibt sich noch aus folgender Betrachtung. Das optimo Timotheo enthält anerkanntermaßen eine Anspielung auf das Proömium des Evangeliums, wo der Evangelist Veranlassung und Zweck seines Werkes selber auseinandersetzt, nämlich auf das *κράτιστε Θεόφιλε* (Evang. Luk. 1, 3.). Und deßhalb ist es an sich schon sehr wahrscheinlich, daß die Worte quae sub praesentia eius singula gerebantur bloß eine in nicht gutem Latein verfaßte Paraphrase von Ev. Luk. 1, 1. *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* seyn sollen, so daß unser sub praesentia eius dem *ἐν ἡμῖν* entsprechen würde.

profectionem Pauli ab ur|be ad Spaniam proficiscentis a)

---

a) Die Worte von sicuti et bis proficiscentis sind von großer historischer Wichtigkeit, und zwar schwierig, aber, wie ich glaube, in ihrem Zusammenhange gefaßt, noch sicher zu enträthseln. Wir unterscheiden die Fragen: was bedeuten sie an sich? und dann, was bedeuten sie in ihrer Verbindung mit dem Vorhergehenden?

ad 1) Zunächst die Worte: semote passionem Petri evidenter declarat, „abgesondert zeigt Lukas deutlich das Leiden des Petrus an." Zimmermann denkt bei der passio Petri an Apst. 5,40. 12,3 ff. Gewiß mit Unrecht. Denn einerseits machen es nicht nur die bekannte Tradition über Petrus, sondern auch die Worte selber (so wird auch 3.21. in unserm Fragmente das Todesleiden Christi bloß passio genannt) höchst wahrscheinlich, daß man an das Todesleiden des Petrus zu denken habe; andererseits spricht semote ausdrücklich gegen diese Auffassung, da Lukas nach diesem Worte eben nicht in der Apostelgeschichte, sondern an einem abgesonderten Orte über die passio Petri reden soll. Da nun Lukas die letztere erwähnt haben soll, dieser aber nur die Apostelgeschichte und sein Evangelium geschrieben hat, so muß von unserm Verfasser eine Stelle des Evangeliums, also wohl Luk. 22, 33., gemeint seyn. Muß aber unter der passio Petri der Märtyrertod des Petrus verstanden werden, so gehört unsere Stelle auch zu den ältern Zeugnissen über denselben; über das Alter des Kanons s. später. Weiter heißt es: sed profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. Zimmermann ändert das sed in et. Gegen die Leichtigkeit dieser Conjunctur wäre nichts einzuwenden, nur ist sie deßhalb schlechthin ausgeschlossen, weil, wie Jeder sieht, Lukas weder in der Apostelgeschichte noch im Evangelium die Reise des Paulus nach Spanien evidenter declarat, wie es doch der Fall seyn müßte, wenn statt sed et gelesen würde. Augenscheinlich ist, wie der durch sed angedeutete Gegensatz zu dem vorhergehenden evidenter declarat und die Sache selbst lehren, hinter proficiscentis ein Wort wie omittit ausgelassen, oder es ist statt sed nec zu lesen.

ad 2) Weßwegen hat der Verfasser des Kanons einerseits die Erwähnung des Märtyrertodes des Petrus bei Lukas und andererseits seine Uebergehung der Reise des Paulus nach Spanien angeführt? Hätte er zunächst eine Charakteristik der Geschichtschreibung des Lukas geben wollen, so hätte er, wie einleuchtet, keine unpassendern Beispiele wählen können, als diese. Zu dieser Erörterung treibt ihn unstreitig ein anderweitiges Interesse, nämlich das Interesse an der Geschichte der Apostel Petrus und

(omittit.) Epistulae a) (Epistolae) autem | Pauli (,) quae (,) a quo loco vel qua ex causa directe (ae) | sint (,) voluntatibus b) (volentibus) intellegere (intelligere) ipse (ae) declarant (.) | Primum omnium c) Corintheis (Corinthiis) scy-

---

Paulus, was im Schooße der römischen Gemeine, in welcher, wie wir später sehen werden, unser Fragment entstanden seyn muß, nicht zu verwundern ist. Hier müssen damals schon beide Behauptungen ausgesprochen seyn, daß Petrus den Märtyrertod erlitten habe, und daß Paulus von Rom (ab urbe) nach Spanien — Letzteres wegen Römer 15, 24. — gereist sei, und unser Verfasser will sich über die Wahrheit dieser Behauptungen mit Bezug auf die Werke des Lukas aussprechen. In welchem Sinne er es thut, ergibt sich aus dem Zusammenhange. Dieser wird mit dem Vorhergehenden durch sicuti et vermittelt; es muß, wie diese Partikel darthut, der vorhergehende allgemeine Gedanke näher erläutert und bestätigt werden. „Lukas faßt zusammen, was während seiner Zeit Einzelnes geschehen war, wie er denn auch abgesondert das Leiden des Petrus deutlich anzeigt — denn es war zu seiner Zeit geschehen — aber die Reise des Paulus, da er von der Stadt nach Spanien reiste, übergeht — denn sie war nicht geschehen." Er bejaht mithin zwar den Märtyrertod des Petrus, leugnet aber die Geschichtlichkeit der spanischen Reise des Paulus und, was daraus nothwendig folgt, die Geschichtlichkeit der sogenannten zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus. Wir haben hier also wahrscheinlich ein altes wichtiges Zeugniß, und zwar aus dem Schooße der römischen Gemeine selber, welches der Annahme dieser zweiten Gefangenschaft direct widerspricht.

a) Das bisher statt epistola vermuthete epistolae findet sich in der Handschrift.

b) Ebenso verhält es sich mit volentibus statt voluntatibus. Denn bei diesem Worte ist an u und ta radirt und bei dem erstern der Anfang der Aenderung in ein o gemacht.

c) Beispielsweise führt der Verfasser von primum omnium bis prolixius scripsit aus, qua ex causa die drei bedeutendsten Paulinen verfaßt seyen. — Das primum omnium hat Zimmermann reichen Anlaß zum Tadel gegeben, indem er den Text nicht verstanden hat. Er meint nämlich, daß dadurch eine Aussage über die Abfassungszeit der Korintherbriefe gegeben werden soll; und allerdings wäre es irrig, die Korintherbriefe als die zuerst von Paulus verfaßten bezeichnen zu wollen. Vergleicht man die bald darauf folgende Angabe über die an einzelne Gemeinen

sme a) (schisma) heresis (haeresis) in | terdicens (,) deinceps Callactis (oder Callaetis, d. i. Galatis) circumcisione (circumcisionem,) b) | Romanis autem ordine c) (ordinem) scripturarum (,) sed et d) | principium earum esse e) Christum intimans f) (Paulus?) | prolexius (prolixius) scripsit (,) de quibus sincolis (singulis) g) neces | se est ab nobis des-

---

gerichteten paulinischen Briefe, so findet man indeß dieselbe Reihenfolge: Korinther, Galater, endlich Römer, nur daß an unserer Stelle die übrigen Briefe ausgelassen sind, weil der Verfasser hier nur die wichtigsten Paulinen und die Gemeinen, an welche er prolixius schrieb, aufführen wollte. Jene Reihenfolge ist aber, wie hier auch Zimmermann zugibt, deutlich nicht die ihrer chronologischen Entstehung, sondern die ihrer Anordnung in der Bibel unseres Verfassers.

a) 1 Kor. 1, 10. 3, 3.

b) Gal. 5, 2. 3. Kurz vorher bei deinceps findet sich noch ein b. Doch ist wohl nicht deincepsb beabsichtigt, sondern das b wohl nur eine Correctur des p: „deincebs."

c) In der Handschrift ursprünglich ornidine; bei ni ist der Anfang zum Radiren gemacht, wie z. B. nach S. 824. Not. h. bei dem ta. — Es ist für ordine ordinem zu lesen, (Andere ändern unnöthigerweise finem oder cardinem), wie kurz vorher circumcisionem für circumcisione; vgl. S. 818. Not. b. Wie ordo legum die von den Gesetzen gebotene Ordnung, so bezeichnet ordo scripturarum die von den Schriften (nach dem Zusammenhange — denn es ist vom Römerbriefe die Rede — des alten Testaments) gebotene Ordnung. Der Accusativ ordinem hängt ab von intimans, prolixius scripsit ist aber das Hauptverbum der ganzen Periode, welche in den Textausgaben falsch abgetheilt zu werden pflegt: „Zuerst von Allem den Korinthern den Parteizwist untersagend, darnach den Galatern die Beschneidung, den Römern aber die von den Schriften gebotene Ordnung, aber daß auch ihr, der Schriften, Princip Christus sey, ankündigend, schrieb Paulus ausführlicher."

d) Hier ist & und, wie es scheint, später geschrieben, aber in der Zeile.

e) Zwischen esse und Christum stand ursprünglich sed, ist aber ausradirt und fast unsichtbar.

f) Hinter intimans ein kleiner Raum, etwa für 5 Buchstaben. Es ist wohl Paulus hinzuzufügen.

g) de quibus singulis etc., „über welche (nämlich Korinther-, Ga-

putari (disputari.) Cum a) ipse beatus | apostolus Paulus sequens praedecessoris sui | Iohannis b) ordinem nomi-

---

later- und Römerbriefe) als einzelne von uns verhandelt wurde, wie nothwendig ist." Nur über diese drei hat der Verfasser kurz vorher im Einzelnen gehandelt; wegen ihrer Wichtigkeit war es ein necesse est. Es erklären unsere Worte, warum er über diese drei, nämlich über ihre Abzweckung, vorher besonders handelt und nun sofort zu einer andern und dazu zusammenfassenden Betrachtung der Paulinen übergeht.

a) Auch der Satz mit cum wird falsch verbunden, indem man vor cum kein Punctum macht, während doch im Folgenden ein neuer Gedanke anhebt und jener Satz, mit dem Vorhergehenden construirt, keinen Sinn geben will. Ist dieß richtig, so folgt, daß der Nachsatz zu cum nicht mit verum bis iteretur beginnen kann — dieses muß vielmehr ein Zwischensatz seyn, und der Nachsatz kann erst mit una tamen bis dignoscitur folgen. So erhalten wir allein einen treffenden Sinn. „Da Paulus nur an sieben Gemeinen namentlich schreibt u.s.w., so erkennt man, daß doch nur eine Gemeine auf dem ganzen Erdkreise verbreitet ist; denn auch Johannes in der Apokalypse, obwohl er an sieben Gemeinen schreibt, sagt es doch zu allen." Aus der Siebenzahl der Gemeinen wird nach einer auch bei andern Kirchenvätern vorkommenden Sitte auf die Einheit und Allgemeinheit der christlichen Gemeine und der Briefe des Paulus, welche an sie gerichtet sind, geschlossen. Als Zwischensatz gibt auch das verum bis iteretur lediglich einen Sinn. Es ist zu lesen: verum Corinthiis et Thessalonicensibus, licet pro correptione, iteratur, „aber den Korinthern und Thessalonichern wird es (das Schreiben), obwohl als Tadel, wiederholt." Der Verfasser will sagen: außer den sieben genannten Briefen gibt es noch zwei Briefe des Paulus an die Korinther und Thessalonicher; das sind aber nur Wiederholungen derselben Gemeinen, so daß ihre Siebenzahl nicht überschritten wird.

b) Johannes ist der Apokalyptiker, wie bald nachher noch ausdrücklich bemerkt wird; er richtete seine Schrift an sieben namentlich aufgeführte Gemeinen (Apok. 1, 4. 2, 1 ff.). Die Briefe, welche ihm von unserem Verfasser auch beigelegt werden, sind an keine namhaft gemachten Gemeinen gerichtet. — sequens etc., „indem er seines Vorgängers Johannes Ordnung befolgt." Zimmermann versteht nach dem Vorgange Anderer die Worte so, als erhelle aus ihnen, daß nach unserem Verfasser die Apo-

si a) nomenatim (nominatim) semptem b) (septem) | ecclesiis c) scribat d) ordine tali (:) acorenthios (ad Corinthios) | pri-

---

kalypse vor allen Briefen des Paulus, welcher sich nach jener gerichtet haben solle, geschrieben sey, und erinnert, freilich unter starker Rüge, daß auch Epiphanius (haeres. 51.) ihre Abfassung fälschlich in die Zeit des Claudius setze. Ich würde daraus nicht zu viel machen, da ähnliche Irrthümer auch bei uns alle Tage vorkommen. Indeß scheint mir der Vorwurf völlig unbegründet zu seyn. Das sequens kann unstreitig als Urtheil des Verfassers unsers Kanons oder als Motiv des Paulus bei Abfassung seiner 7 Briefe verstanden werden, und nur im letztern Falle ist der Vorwurf begründet. Daß der letztere Fall höchst unwahrscheinlich ist, ergibt sich auch aus der seltsamen Vorstellung, welche man dann unserem Verfasser beilegen muß: weil Johannes an 7 Gemeinen namentlich geschrieben habe, so habe auch Paulus nur an 7 Gemeinen zu schreiben beabsichtigt; ferner daraus, daß, wie wir gleich sehen werden, hier gar nicht von der ursprünglichen Entstehung der paulinischen Briefe geredet wird, sondern von ihrem Verhältnisse innerhalb des Kanons und der Ordnung, in der sie hier gelesen wurden. Daß das Verfahren des Paulus mit dem des Johannes nur verglichen, nicht das eine aus dem andern abgeleitet werden solle, so daß der allgemeine Sinn ist: Paulus habe Briefe an 7 namentlich erwähnte Gemeinen geschrieben, wie sein Vorgänger Johannes, erhellt endlich aus den Schlußworten unsers Abschnittes: Et Iohannes enim etc., denn auch Johannes. Er vergleicht die Briefe des Paulus an die 7 Gemeinen mit den Briefen an die 7 Gemeinen der Apokalypse, weil die allegorische Erklärung der letztern Siebenzahl bereits gäng und gäbe war — sie ist ja selbst bis auf die neuere Zeit herabgeführt — und deßhalb auch in jenen schließenden Worten ohne Beweis als richtig vorausgesetzt wird. Johannes heißt praedecessor als Vorgänger des Paulus im apostolischen Amte, vgl. Gal. 1, 17. 2, 9. Seine apostolische Würde wird hervorgehoben, wie kurz zuvor die des Paulus.

a) Für nonnisi steht donnisi, doch ist das n von derselben Hand übergeschrieben.

b) Das septem ist ursprünglich semptae geschrieben, ae für e, wie öfter; doch ist an dem a bereits radirt.

c) Ursprünglich eccleses, über dem letzten e sind zwei i geschrieben.

d) Die Reihenfolge der genannnten 7 Paulinen kann keine zufällige und darum gegen die hergebrachte anstoßende seyn; denn daß

ma (,) ad Efesios (Ephesios) secunda (secunda,) ad Philippinsos (Philippenses) ter | tia (,) ad Colosenses (Colossenses) quarta (,) ad Calatas (Galatas) quin | ta (,) ad Tessaolonecinsis (Thessalonicenses) sexta · ad Romanos | septimu (—) verum Corentheis (Corinthiis) et Tessaolecen (Thessalonicen) | sibus a) (,) licet pro correbtione (correptione,) iteretur (iteratur —) una | tamen per omnem orbem terrae ecclesia | deffusa (diffusa) esse denoscitur (dignoscitur.) Et Iohannes enim ine b) (in A) | pocalebsy (pocalypsi,) licet septem eccleseis (ecclesiis) scribat (,) | tamen omnibus dicit (.) Verum ad Philemonem una | et at (ad) Titum una et ad Tymotheum (Timotheum) duas (duae,) pro affec | to (tu) et dilectione c) (,) in honore (honorem) tamen ecclesiae ca | tholice (cae,) in ordinatione ecclesiastice (cae) d) | desceplinę (disciplinae) sanctificate (tae) sunt e) (.) Fertur etiam ad | Laudecenses (Laodicenses,) alia ad Alexandrinos Pauli no | mine finctae (fictae) ad haeresem f) Marcionis et alia plu | ra (,) quae in catholicam g) ecclesiam

der Verfasser in derselben eine vorliegende Ordnung befolgen will, ergibt sich aus dem ausdrücklich hinzugefügten ordine tali. Diese Ordnung soll aber, wie allgemein anerkannt wird, keine durch die Chronologie der Briefe bestimmte seyn, denn wie könnte sonst z. B. der Brief an die Römer zuletzt und hinter den Briefen aus der Gefangenschaft des Apostels stehen. Es ist vielmehr eine eigenthümliche im Kanon selber, auf die wir später zurückkommen werden, wie auch durch das Präsens scribat, nicht scripserit, angedeutet wird.

a) Statt Tessaolecensibus ursprünglich Desaolecensibus.

b) Das i größer als gewöhnlich.

c) Die genannten Briefe des Paulus an Private sind zwar aus Neigung und Liebe, aber doch zur Ehre der katholischen Kirche geschrieben.

d) Hinter ecclesiasticae beginnt die dritte Seite des Manuscripts.

e) Obgleich Briefe an Private, sind sie doch zur Ehre der katholischen Kirche verfaßt und wegen Anordnung der kirchlichen Disciplin geheiligt, in die scriptura sacra aufgenommen.

f) Das re ist später übergeschrieben.

g) Ursprünglich chatholicam, doch auch h radirt.

recepi (recipi) non | potest (possunt). a). Fel enim cum melle misceri non con | gruit (.) Epistola sane Iude (Iudae) et superscrictio (superscripti) | Iohannis duas (duae) in catholica habentur (,) et (ut) Sapi | entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius | scripta (,) apocalapse (apocalypsis) etiam Iohanis (Iohannis). Et Pe | tri tantum recipimus (,) quam (quem) quidam ex nos | tris legi in ecclesia nolunt (.) Pastorem vero | nuperrime temporibus nostris in urbe | Roma Herma (Hermas) conscripsit sedente cathe | tra (dra) urbis Romae aecclesiae (ecclesiae) Pio episcopo fratre b) | eius (;) et ideo legi eum quidem oportet (;) se pu | plicare vero c) (blicare vero) in ecclesia populo neque inter | profettas (prophetas) conpletum (completos) numero neque | inter apostolos in finem temporum potest d) |

Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadis e) (Miltiadis?) | nihil in totum recipimus, qui etiam novum | psalmorum librum Marcioni conscripse | runt (.) Una cum Basilide Assianum (Asianorum) Catafry (Cataphry) | cum (gum) constitutorem f) (reiicimus?).

---

a) potest ist ein Fehler des Schreibers für possunt, indem derselbe gedankenlos das Relativum quae für den Singularis gen. femin. hielt.

b) Ursprünglich war frater geschrieben, dann das schließende r radirt und von einer andern Hand ein r über und kurz vor e gesetzt.

c) se publicare, d. i. sich öffentlich hören lassen.

d) Hinter potest Raum für mehrere Buchstaben.

e) In Mitjadis ist an dem zweiten und den beiden vorletzten Buchstaben gekratzt. Der vorletzte Buchstabe ist ein durcheinander geschriebenes e und i, doch ist das i deutlicher als das e.

f) Das Fragment hört, indem der übrige Raum leer gelassen ist, mitten in einer Reihe auf, ohne Punkt oder anderes Zeichen, so daß wir volle Befugniß haben, ein dem Zusammenhange nach nothwendiges Wort wie reiicimus zu ergänzen. Es folgt eine neue Reihe, die zur Hälfte mit rother Dinte geschrieben ist, und es beginnt ein fremder Gegenstand.

Im Vorhergehenden wird hoffentlich ein im Ganzen leserlicher Text hergestellt seyn und erhellt haben, daß derselbe durch die Nachlässigkeit und Unkunde des spätern Abschreibers nicht so verderbt ist, daß er nicht an den bei weitem meisten und eigentlich wichtigen Stellen aus dem Zusammenhange oder sachlich bekannten Thatsachen auf seine ursprüngliche Gestalt zurückgeführt werden könnte. Ein nicht geringer Theil des bisherigen irrigen Verständnisses hängt wohl damit zusammen, daß die Interpunction von Muratori, gleichsam als wäre auch sie durch die verglichene Handschrift gewährleistet, fast traditionell geworden zu seyn scheint. Die Handschrift ist nicht verderbter als viele andere aus jener Zeit, und ich brauche wohl nicht noch zu bemerken, daß aus der Unkunde des spätern Schreibers nicht auf eine entsprechende Unkunde des ersten Verfassers geschlossen werden darf. Unsere bisherigen Bemerkungen sind entweder kritischer Art gewesen oder beschränken sich auf das nächste wörtliche Verständniß oder auf einzelne wenige Bemerkungen, die den zusammenhängenden Fortschritt des Folgenden nur hätten unterbrechen können. Hier wollen wir dagegen den Kanon als ein Ganzes ins Auge fassen und über seinen Entstehungsort, sein ursprüngliches Idiom, seinen Inhalt und seine Integrität, seinen Zweck, sein Alter und endlich über seinen Werth verhandeln. In dieser Folge schreiten wir vom Leichten zum Schwerern fort und die Art, wie wir die vorangehende Frage beantworten, sichert und begründet zugleich die Lösung der nächstfolgenden.

Der Ort, wo unser Kanon entstanden seyn muß, läßt sich nicht schwer bestimmen; er muß Rom oder doch die nächste Nachbarschaft von Rom gewesen seyn. Hierauf weist schon das besondere Interesse hin, welches an den Schicksalen der Apostel Petrus und Paulus genommen wird; vergl. S.822. Not. a des Fragments. Allen Zweifel

aber nehmen die hier gebrauchten Worte: profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis — Rom heißt hier die urbs schlechthin —; ferner, was Zeile 73 ff. über die Abfassungszeit des Hirten des Hermas hinzugefügt wird: sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. Auch das gleich folgende et ideo legi eum quidem oportet scheint darauf hinzuführen, wenn dieses anders bedeutet: deswegen, weil der Hirte von Hermas in der Stadt Rom, während sein Bruder, der Bischof Pius, die Kathedra der römischen Gemeine einnahm, geschrieben, derselbe also gleichsam unter Approbation des römischen Bischofs, seines Bruders, erschienen ist; denn so konnte bei dem damaligen Ansehen des römischen Bischofs wohl nur Jemand schreiben, der selber zu seinem Sprengel gehörte. Doch scheint die letztgenannte Stelle eher auf die Nachbarschaft von Rom, als auf Rom selber zu führen. Daß er der Kanon von lateinischen Christen sey, ergibt sich ferner aus der Stellung der paulinischen Briefe vor den sogenannten katholischen, während in der griechischen Kirche die umgekehrte Ordnung gebräuchlicher ist, und daraus, daß, mit Uebergehung des Hebräerbriefes, nur 7 Paulinen a) an besondere Gemeinen gezählt werden. Ueber den Ursprung unsers Verzeichnisses innerhalb der römischen Gemeine sind die Ausleger auch bereits seit Muratori einig.

Hierauf scheint auch die Sprache, in welcher der Kanon uns vorliegt, nämlich die lateinische, hinzudeuten. Dagegen behauptet Hug b) in s. Einleit. Th. 1. S. 124 ff., die Ursprache sey die griechische gewesen und das Fragment

a) Vergl. Bleek, Einleitung in den Brief an die Hebräer, S. 123 ff.

b) Guericke, Einleit. S. 49. ist nicht abgeneigt, dieser Vermuthung beizutreten, namentlich wegen des ersten Briefes Petri, der sonst gar nicht und für den sonst die apokryphische Apokalypse des Petrus erwähnt sey; darüber später.

liege uns jetzt in einer schlechten lateinischen Uebersetzung vor. Den Beweis findet er in einigen Uebersetzungsfehlern, die er entdeckt zu haben meint. Das sic enim non solum visorem etc. Zeile 31. des Fragments übersetzt er so ins Griechische zurück: *οὕτως γὰρ οὐ μόνον θεατήν, ἀλλὰ καὶ ἀκουστήν τε καὶ γραμματέα πάντων θαυμασίων τοῦ κυρίου καθεξῆς ἑαυτὸν ὁμολογεῖ.* Das gleich folgende acta autem omnium apostolorum bis proficiscentis übersetzt er so: *τὰς δὲ πράξεις ἁπάντων τῶν ἀποστόλων γραφείσας εἰς μίαν βίβλον Λουκᾶς τῷ κρατίστῳ Θεοφίλῳ συνέκλεισεν, ὅτι κατὰ μέρος ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἐγενήθησαν, καθώς, παρεκτὸς τοῦ Πέτρου παθήματος, σαφῶς ἐμφανίζει, καὶ τῆς ἐπιδημίας Παύλου ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς τὰς Σπανίας ἐπιδημοῦντος.* Endlich die Worte über den Petrus: Et Petri tantum etc. werden so wiedergegeben: *Καὶ Πέτρου μόνην παραδεχόμεθα, ἧς παρὲξ τινες ἡμῶν ἀναγινώσκεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ οὐ θέλουσι.* Statt tantum wird *μόνην* gesetzt, um wenigstens einen Brief des Petrus herauszubekommen; damit aber der zweite Brief Petri, wenn auch nur als *ἀντιλεγόμενον*, erwähnt werde, wird von Hug für quam *ἧς παρὲξ* geschrieben, wofür Guericke indeß *ἥν* vorschlägt, da ihm jenes zu gewaltsam scheint. Vergleicht man diese Rückübersetzung mit dem lateinischen Texte, so ist die Annahme von Hug wohl schwerlich anders als ein scharfsinniger Versuch zu nennen, die vermeintlich anstößigen Stellen des letztern aus dem Kanon zu entfernen. Auch dieß muß zugegeben werden, daß, wenn die Annahme einer solchen den Sinn total ändernden Rückübersetzung richtig wäre, die lateinische Uebersetzung überaus wenig gelungen wäre. Allein dieß Letztere sofort vorauszusetzen, würde voreilig seyn. Daß bei den beiden zuerst erwähnten Stellen wenigstens keine derartigen Uebersetzungsfehler anzuerkennen sind, dürfte aus unsern obigen Bemerkungen erhellen. Ueber die dritte Beweisstelle werden wir später handeln. Als Beweis

bleibt nur noch übrig in Zeile 65. des Fragments das quae in catholicam ecclesiam recipi non potest (statt possunt), wo analog dem Griechischen das Neutrum im Plural mit dem Verbum im Singular construirt werde. Daß dieß ganz isolirte Beispiel indeß weit wahrscheinlicher bloß ein Versehen des Abschreibers ist, kann bei seiner sonstigen urkundlich vorliegenden Qualität kaum einem Zweifel unterworfen seyn; man vergl. noch die dazu gehörige Note, in welcher über den wahrscheinlichen Ursprung dieses Schreibfehlers gehandelt wird. Die übrigen von uns sorgfältig mitgetheilten Textcorruptionen lassen sich — man braucht dazu den Kanon nur ganz flüchtig durchzugehen — in der Regel aber mit der größten Leichtigkeit von der Voraussetzung aus verbessern, daß unser Schreiber ein lateinisches Original vor sich gehabt habe. Bei dem Mangel aller nur einigermaßen stringenten Beweise fürs Gegentheil wird man daher diejenige Sprache als die ursprüngliche gelten lassen müssen, in welcher das Document uns urkundlich vorliegt. Hierfür spricht denn auch, daß, wie wir gesehen haben, der Ort seiner Entstehung anerkanntermaßen auf die römische Gemeine hinweist, so wie das wohl beabsichtigte Wortspiel Z. 67: „Fel enim cum melle misceri non congruit," und überhaupt diejenigen im Vorhergehenden angeführten Merkmale, zufolge welcher dasselbe, abgesehen von seinem Entstehungsorte, von einem Gliede der lateinischen Kirche ausgegangen seyn muß.

Wir gehen zu einer nähern Analyse des Inhalts unsers Fragments über, wobei wir jetzt alle Erklärungsversuche als willkürlich zurückweisen dürfen, welche auf der hug'schen Annahme einer irrigen Uebersetzung aus einem griechischen Originaltexte beruhen.

Unser Verzeichniß der heiligen Schriften umfaßt zuerst die bekannten vier Evangelien. Es ist freilich im Anfange verstümmelt, erwähnt indeß das Evangelium

nach Lukas als drittes Buch des Evangeliums und dann das Evangelium des Johannes als viertes. Es müssen mithin die beiden Evangelien des Matthäus und Markus kurz vorher erwähnt seyn, zunächst das des Markus; denn obwohl die 4 Evangelien bekanntlich in verschiedener Ordnung vorkommen, so gibt es doch keine Reihenfolge, bei welcher nicht Matthäus vor Markus den Vortritt behielte. Die Anfangsworte unsers Fragments: quibus tamen interfuit et ita posuit, müssen also vom Evangelium des Markus gemeint sein. Läßt sich nun noch enträthseln, was diese Worte aller Wahrscheinlichkeit nach bedeuten? Wir haben bereits in S. 819. Not. e des Fragments gesehen, daß nach demselben Markus eben so wenig als Lukas selber den Herrn gesehen hatte, und dieß ist über Markus auch die herrschende kirchliche Tradition. Hieraus folgt, daß das quibus interfuit nicht auf Anwesenheit bei den Reden Jesu gedeutet werden kann. Dagegen würde ferner das zwischeneingefügte tamen sprechen. Es muß vorher etwas erwähnt sein, woran Markus keinen Theil hatte, nämlich der persönliche Verkehr mit Jesu. Wie bereits Zimmermann annimmt, wird hier auf das bekannte Verhältniß des Markus zu Petrus hingewiesen, dessen interpres er nach kirchlicher Tradition gewesen seyn soll. Folgendes muß etwa hier gestanden haben: Markus war kein Zuhörer des Herrn und schrieb die von Petrus vorgetragenen Erzählungen nieder, bei denen er indeß zugegen war: et ita posuit, „und er stellte sie so, wie sie vorgetragen waren." Mit einem Worte, wir haben hier ganz den Inhalt des Zeugnisses des Presbyter Johannes bei Papias über das Evangelium des Markus wieder, Euseb. h. e. 3, 39: Ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου κ. τ. λ.

Z. 2—8. handelt vom Evangelium des Lukas. Lukas, der ebenfalls den Herrn nicht gesehen habe, habe nach der Himmelfahrt Christi — wie lange nachher, ist nicht gesagt — unter dem Beistande des Apostels Paulus in seinem Namen das dritte Evangelium geschrieben und beginne mit der Geburt Johannes des Täufers. Nach Z. 9 bis cuncta describeret in Z. 16. hat Johannes, der Jünger des Herrn, das vierte Evangelium geschrieben. Ueber die Entstehungsweise desselben wird Folgendes hinzugesetzt. Indem seine Mitjünger und Bischöfe zu seiner Abfassung aufforderten, habe er zu ihnen gesagt, sie möchten mit ihm an dem Tage ein dreitägiges Fasten beginnen, und was einem jeden offenbart sey, wollten sie einander erzählen. Noch in derselben Nacht sey dem Apostel Andreas offenbart, daß, indem es alle (seine Mitjünger und Bischöfe) durchsähen, Johannes Alles in seinem Namen niederschreiben sollte. Das Gewicht dieser in der Tradition allerdings gefärbten Erzählung über das johanneische Evangelium ist von Credner in Bezug auf dessen 21. Kapitel Einleit. in das N. T. §. 96. S. 233. und in Bezug auf die Veranlassung zur Abfassung des Evangeliums §. 97. S. 237. hervorgehoben. Daß und wie weit ihr wenigstens in Bezug auf den ersten Punkt Glauben beizumessen sey, habe ich in einer Dissertation a), in welcher ich über Mark. 16, 9 ff. und Joh. 21. meine kritische Ansicht niedergelegt habe, nachzuweisen versucht; denn auch aus inneren Gründen scheint zu folgen, daß das 21. Kapitel als Nachtrag zu dem Evangelium von einem Mitjünger des Apostels Johannes, wie ich meine, dem Presbyter Johannes, welcher ihn nach Papias überlebte und sich ebenfalls in Kleinasien aufhielt, verfaßt ist. — Dieß ist es, was uns der Fragmentist über die vier kano-

---

a) Indagatur, num loci Marc. 16,9—20. et Ioh. 21. genuini sint necne, ea fine, ut aditus ad historiam apparitionum Iesu Christi rite conscribendam aperiatur, p. 88 sqq.

nischen Evangelien und deren Entstehungsweise mittheilt, nur daß sein Bericht über das Evangelium des Matthäus leider ganz verloren und der über das Evangelium des Markus nur verstümmelt auf uns gekommen ist. In den Worten Z. 15: Et ideo licet varia singulis evangeliorum principia doceantur bis quod futurus est Z. 25. schließt sich die verständige harmonistische Betrachtung über die vier Evangelien an „obwohl für die einzelnen Evangelien verschiedene Ursprünge (principia, Entstehungsweisen) gelehrt würden, so mache das doch keinen Unterschied für den Glauben der Gläubigen (es ist hier die Lesart des Textes: fidei, festgehalten), da die Hauptstücke über Geburt, Leiden, Auferstehung, Verkehr mit seinen Jüngern und seine doppelte Ankunft in allen in dem einen und ursprünglichen Geiste erklärt seyen." Wie diese Bemerkung jeden Einwurf in Betreff der wesentlichen Harmonie der vier kanonischen Evangelien zurückweisen soll, so folgt von den Worten Quid ergo mirum Z. 25 ff. bis per ordinem profitetur Z. 34. eine kritische Bemerkung über das Verhältniß des Evangeliums zu den johanneischen Briefen, die, unabhängig von unserm Fragmente, jetzt wieder geltend gemacht zu werden pflegt. Es könne nicht auffallen, meint der Fragmentist, daß der Evangelist Johannes mit solcher Beständigkeit (tam constanter) Einzelnes a) auch in seinen Briefen vortrage; denn, wie er selber 1 Joh. 1. sage, so habe er als Augen- und Ohrenzeuge des Lebens Jesu die Briefe verfaßt. Diese Erklärung des kritischen Problems setzt die Ansicht voraus, daß die Anschauung und Begriffsbildung im Evangelium wie in den Briefen des Johannes im Allgemeinen gleicher Weise auf dessen ursprünglichen unmittelbaren Verkehr mit Christo zurückzuführen sey.

a) Man denke an die oft hervorgehobene Wiederkehr der gleichen Anschauungen und Worte einerseits in den im Evangelium mitgetheilten Reden Christi und andererseits in den johanneischen Briefen.

Bevor wir den Abschnitt über die Evangelien verlassen, bemerken wir noch, daß die vier Evangelien, wohl als unmittelbare Urkunden der Thaten und Reden des Herrn, wenigstens zur Zeit des Abschreibers, wahrscheinlicher wohl des Verfassers unsers Fragments eine höhere Auctorität als die übrigen neutestamentlichen Schriften gehabt zu haben scheinen. Denn so oft der Bericht zu einem neuen Evangelium fortschreitet (vgl. die Noten zu den Anfangsworten über die Evangelien des Lukas und Johannes), wird der Unterscheidung wegen rothe Dinte angewendet, welche in den folgenden Mittheilungen über die andern neutestamentlichen Schriften nicht wiederkehrt.

Nach den Evangelien wird unter den kanonischen Schriften die Apostelgeschichte, welche von Lukas herrühre, erwähnt, Z. 34. Acta autem omnium apostolorum bis proficiscentis Z. 38. Ueber den weitern Inhalt dieses schwierigen Abschnitts s. die Noten des Textes.

Von Zeile 39. Epistolae autem Pauli bis Zeile 68. Epistola sane Iudae wird von den Briefen des Apostels Paulus, den echten und in den Kanon der Kirche recipirten (von Z. 39. bis Z. 63. Fertur etiam ad Laodicenses) und den unechten, verworfenen (von Z. 63. bis Z. 68. a. a. O.), gehandelt. Zuerst von den echten; m. vgl. wegen des Verständnisses im Einzelnen unsere Noten zum Texte. Nach der allgemeinen Bemerkung über die Briefe des Paulus, daß sie über ihre Echtheit, ihren Entstehungsort und ihre Abzweckung selber Auskunft gäben, wird wegen ihrer Wichtigkeit der Zweck der Briefe an die drei Gemeinen zu Korinth, in Galatien und Rom besonders entwickelt. Unter den Paulinen wird dann ein Unterschied gemacht zwischen Briefen an ganze Gemeinen und zwischen Briefen an Private. Erstere, deren Allgemeinheit mit Bezug auf die Siebenzahl der Gemeinen, an welche Paulus schrieb, dargethan wird, werden in

folgender Ordnung aufgezählt: Briefe an die Korinther, Brief an die Epheser, Philipper, Kolosser, Galater, Briefe an die Thessalonicher, endlich Brief an die Römer. Eine singuläre Ordnung, die aber nicht zufällig seyn kann, sondern, wie (S. 827. Note d) gezeigt ist, von dem Fragmentisten in seiner Kirchenbibel vorgefunden seyn muß. Sie scheint mir ursprünglicher, als z. B. die Ordnung der jetzigen Vulgata: Römer, Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher, und letztere aus der erstern abgeleitet werden zu können. Die letztere erhalten wir nämlich dann, wenn wir den Brief an die Römer, die Briefe an die Korinther und den an die Galater ihrer Wichtigkeit wegen voranstellen und die übrigen durchaus in ihrer frühern Ordnung belassen, wie denn die größere Wichtigkeit der drei genannten Briefe von unserem Fragmentisten bereits dadurch anerkannt ist, daß er lediglich über sie besonders gehandelt hat. Jedenfalls ist aber die Reihenfolge der paulinischen Briefe in unserm Kanon — der Brief an die Galater ziemlich gegen Ende und der an die Römer sogar ganz am Schlusse — eine thatsächliche Widerlegung von Baur's Conjectur a), die Voranstellung der paulinischen Briefe im Kanon des Marcion nach Epiphanius (haer. 42, 9.) in der Ordnung: Galater, Korinther, Römer, berechtige zu der Folgerung, daß nur diese drei Briefe ursprünglich die Classe der echten Paulinen bildeten, zu denen die übrigen erst später b) hinzugekommen seyn. — Nach den 9 Briefen an einzelne Gemeinen werden noch 4 Briefe des Paulus erwähnt, nämlich der an Philemon, an Titus und 2 an Timotheus. Ob diese Ordnung eine willkürliche oder eine vom Verf. vorgefundene gewesen ist,

a) Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 249 ff.

b) Daß der Kanon des Marcion chronologisch zu deuten sey, soll an einem andern Orte gezeigt werden.

darüber läßt sich hier streiten, da im Texte nichts Ausdrückliches gesagt ist. Doch um der Analogie mit dem Vorigen willen ist das Erstere vielleicht vorzuziehen. Dann schloß sich der Brief an Philemon wohl deßhalb zunächst den Briefen an die Gemeinen an, weil er wenigstens außer an Philemon auch an Appia und Archippos und an die Gemeine in Philemon's Hause (Philem. 2.) adressirt und der apostolische Gruß und der apostolische Segen (Phil. 3. u. 25.) auch auf diese bezogen waren. Er bildete also gleichsam einen Uebergang zu den Briefen an die bloßen Individuen Titus und Timotheus. Aber das ist besonders wichtig für die Geschichte des Kanons, daß in der christlichen Kirche wirklich ein solcher Unterschied zwischen Privatbriefen und Briefen an ganze Gemeinen gemacht wurde und unser Verf. von den Worten pro affectu et dilectione an es noch besonders glaubte rechtfertigen zu müssen, warum die Briefe an Titus und Timotheus dennoch in den kirchlichen Kanon recipirt seyen. Es dürfte sich hieraus nicht nur die Stellung dieser Privatbriefe ans Ende der Paulinen, sondern auch Manches aus der Geschichte der sogenannten Pastoralbriefe sehr einfach erklären.

Nachdem der Fragmentist so 13 echte Paulinen gezählt hat, geht er mit den Worten: Fertur etiam ad Laodicenses zur Erwähnung zweier Briefe über, welche mit Unrecht auf den Paulus zurückgeführt würden; diese und noch manche andere Schriften könnten nicht in die katholische Kirche aufgenommen werden, weil nicht Galle mit Honig vermischt werden dürfe. Jene beiden Briefe bezeichnet er als Briefe an die Laodicenser und an die Alexandriner. Man pflegt gegenwärtig darin übereinzukommen, daß der Brief Pauli an die Laodicenser, welcher unstreitig wegen Kol. 4, 16. erdichtet ist, kein anderer sey, als der auf uns gekommene apokryphische Brief

dieses Namens, welchen erst neulich Anger a) wieder herausgegeben hat. Aber darüber zweifelt man, was für ein Brief unter der epistola ad Alexandrinos gemeint sey. Sehr viele Kritiker seit Semler bis auf Eichhorn, Hug, Schleiermacher und Guerike herab haben angenommen, daß damit der Brief an die Hebräer gemeint seyn müsse, welcher in unserem Kanon sonst gar nicht erwähnt würde. Bleek b) und Andere nehmen an, daß darunter ein apokryphischer, zu Gunsten und von einem Anhänger der Ketzerei Marcion's erdichteter, jetzt verloren gegangener Brief zu verstehen sey. Der letztgenannte Gelehrte führt folgende Gründe c) für seine Ansicht an. Unser Hebräerbrief gebe nirgends den Namen eines Verfassers, dem er angehören wolle, an, daher hätte von ihm auch nicht wohl gesagt werden können, er sey im Namen des Apostels Paulus erdichtet. Allein es läßt sich doch nicht leugnen, daß zur Zeit unseres Fragmentisten Viele diesen neutestamentlichen Brief, da der Name des Verf. fehlte, zunächst aus innern Gründen dem Apostel Paulus beilegten. Wenn nun derselbe ebenfalls eine gewisse Aehnlichkeit, sey's mit der Lage oder der Denkweise des Paulus, darin wiederfand, so konnte er diese recht wohl auf Rechnung einer beabsichtigten Dichtung setzen. Gewichtiger scheint die Einsprache zu seyn, welche von Bleek wegen des ad haeresem Marcionis erhoben wird. Denn allerdings kann ad nicht so viel wie adversus seyn (es heißt aber auch nicht: zu Gunsten),

a) Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in das alte und neue Testament. Bd. 1. über den Laodicenerbrief. 1843.

b) Einleit. in den Brief an die Hebräer, S. 122 ff.

c) Die seltsame Meinung Hug's und Anderer, als ob die Worte fel enim cum melle misceri non congruit eine Anspielung auf Hebr. 12, 25. enthielten, wo nach 5 Mos. 29, 18. statt ἐνοχλῇ ἐν χολῇ zu lesen sey, ist bereits von Bleek und Guerike a. a. O. treffend widerlegt.

weßhalb Guerike geradezu ad haeresem Marcionis refutandam schreiben will. Eben so wenig kann gemeint seyn, daß der Hebräerbrief „zu Gunsten" der Ketzerei des Marcion verfaßt wäre, denn es ist nichts Marcionitisches, sondern das Gegentheil darin. Aber wir werden bald sehen, daß die Worte ad haeresem Marcionis sich noch anders erklären lassen. Gegen Bleek spricht, daß ein apokryphischer Brief ad Alexandrinos sonst nirgends erwähnt ist; ferner, daß es befremden würde, wenn der Brief an die Hebräer in unserem Kanon gar nicht erwähnt wäre, und daß man ihn, wenn er wie auch sonst in der lateinischen Kirche verworfen wurde, gerade an dieser Stelle, wo von fälschlich dem Paulus beigelegten Briefen die Rede ist, erwarten muß; endlich, daß Bleek, wie wegen des Plural fictae bei seiner Erklärung auch nothwendig seyn würde, den Brief an die Laodicener ebenfalls zu Gunsten der Ketzerei Marcions verfaßt seyn läßt, was aber zu dem uns erhaltenen Laodicenerbriefe keineswegs paßt. Nun könnte man aber statt fictae den Singular ficta schreiben wollen, so daß das nomine Pauli ficta ad haeresem Marcionis sich lediglich auf den Brief an die Alexandriner beschränkte. Allein diese Correctur wird aus Gründen des Zusammenhangs widerlegt; denn es ist bekannt und hat gewiß auch gesagt werden sollen, daß der Laodicenerbrief ebenfalls eine epistola Pauli nomine ficta war. Somit bleibt nichts übrig, als das ad haeresem Marcionis so zu fassen, daß es doch etwas Anderes, als Bleek will, bedeutet. Der Sinn scheint mir folgender zu seyn: Der Laodicenerbrief und der an die Alexandriner sind im Namen des Paulus erdichtet gemäß a) der Secte Marcion's, d. i. wie es die Secte Mar-

a) Man könnte ad (oder vielleicht apud) haeresem Marcionis indeß auch mit dem Folgenden verbinden: bei der Secte Marcion's feruntur et alia plura, d. h. ist auch Anderes mehr in Umlauf u. s. w. Die Folgerung in Betreff der epistola ad Alexandrinos würde immer die obige seyn.

cion's zu machen pflegt. Das Verwerfliche solcher Schriftenverfälschung wird für den damaligen Leser dadurch anschaulich gemacht, daß er auf die Analogie der Secte Marcion's hingewiesen wird. Gegen Schluß unseres Fragments ist wieder von gewissen Häretikern und ihren verwerflichen Schriften die Rede, unter ihnen auch von Marcion. Ist dieses die richtige Auslegung des ad haeresem Marcionis, so wird um so weniger etwas im Wege stehen, daß man die epistola ad Alexandrinos von unserem Hebräerbriefe deutet. Daß übrigens der letztere wegen seiner innern Beschaffenheit nicht an Judenchristen Palästina's, sondern wirklich an alexandrinische Judenchristen gerichtet sein müsse und, was damit zusammenhängt, von Barnabas verfaßt sey, habe ich bereits in Rheinwald's a) Rep. Bd. 38. Hft. 3. 1842. S. 193 ff., wo ich auch unsern Fragmentisten citire, nachzuweisen versucht.

Nachdem der Fragmentist die Paulinen seines Kanons, die echten und die verworfenen, aufgezählt hat, erwähnt er die übrigen Schriften, namentlich die sogenannten katholischen Briefe seines Kanons (Z. 67. bis Z. 73.), nämlich Schriften des Judas, Johannes und Petrus.

Epistola sane Iudae et superscripti Iohannis duae in catholica (scil. ecclesia) habentur etc. Der Zusammenhang ist folgender: während die zuletzt genannten Schriften in catholicam ecclesiam recipi non possunt, befinden sich freilich der Brief Judä und andere in der katholischen Kirche. Es erhellt, daß das in catholicam ecclesiam recipi und das in catholica haberi ganz denselben Sinn haben und daß schon aus diesem Grunde die Mei-

---

a) In der Anzeige der Commentare zum Hebräerbriefe von Bleek und Tholuck. Die hier von mir gegebene Erklärung des ad haeresem Marcionis halte ich indeß nicht mehr für richtig, wie aus dem Obigen hervorgeht.

nung Schleiermacher's a), als ob unser Fragmentist innerhalb des Kanonischen den von späteren Kirchenlehrern gemachten Unterschied zwischen Homologumenen und Antilegomenen ebenfalls beobachtet habe und die letztere Classe eben hier beginne, keineswegs gebilligt werden kann.

Der Brief Judä ist unstreitig der bekannte neutestamentliche Brief: aber wie sind die superscripti Iohannis duae zu deuten? Man hat an unsere 3 Briefe des Johannes gedacht, indem man den 2ten bloß als Anhang des 1. Briefs betrachten wollte (so Zimmermann und Hug), oder an die beiden letzten, so daß der erste bereits früher besonders erwähnt worden seyn müßte (so Schleiermacher und Credner), oder endlich, was das Richtige zu seyn scheint, an die beiden ersten, so daß der 3te gar nicht als Bestandtheil unseres Kanons aufgeführt wäre. Was den ersten Fall anlangt, so citirt Irenäus (advers. haer. 3, 16, 8.) allerdings 2 Joh. 7, 8. als Bestandtheil des 1. Briefes, aber, wie auch von Guerike (S. 478.) zugegeben wird, in Folge eines Gedächtnißfehlers. Der zweite Fall hat eben so wenig für sich. Bei Schleiermacher hängt diese Ansicht zusammen mit der von ihm innerhalb unsers Kanons postulirten, von uns bereits verworfenen Unterscheidung zwischen Homologumenen und Antilegomenen, in Folge deren er im Vorhergehenden bedeutende Textes-lücken statuiren zu können glaubt. Denn daß der 1ste johanneische Brief, abgesehen von dem gelegentlichen Citate Z. 29 ff., in der Reihe der kanonischen Bücher nicht noch besonders hätte aufgeführt werden müssen, ist von Schleiermacher weder behauptet, noch würde das richtig seyn, da ja auch die johanneische Apokalypse bereits Z. 48 ff.

a) Einleit. ins N. T., herausgegeben von G. Wolde, 1845. S. 53. Die Behandlung des Kanons von Muratori in diesen sonst sehr anregenden Vorlesungen scheint mir überhaupt zu den schwächsten Partien dieser Schrift zu gehören.

citirt ist und später Z. 70. dennoch in der Reihe der kanonischen Schriften ihren besondern Platz erhalten hat. Credner (a. a. O. S. 690 ff.,) indem er die Worte des Fragments et Sapientia etc. in ut Sapientia etc. ändert und zum Vorhergehenden zieht, argumentirt in folgender Weise: „Der Verfasser will sagen: die zwei Briefe des Johannes und der Brief des Judas haben, ohne apostolisch zu seyn, aus ähnlichen Gründen eine Stelle im Kanon erhalten, wie die in den christlichen Kanon aufgenommene, vom jüdischen aber ausgeschlossene Weisheit Salomonis. Er mußte folglich (?) schon früher in dem verlornen (?) Theile des Fragments von den übrigen katholischen Briefen gehandelt haben." Wenn wir nun auch die Conjectur ut Sapientia statt et Sapientia für richtig halten, so ist doch darum noch nicht nothwendig, daß man die durch ut eingeführte Vergleichung mit der Sapientia Salomonis zu dem Vorhergehenden zieht; vielmehr dürfte dieß eben keinen zulässigen Sinn geben. Jene Beziehung zugegeben, würde aus der ausdrücklichen Charakteristik der Sapientia als einer nicht von Salomo, sondern ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta zunächst wohl dieses folgen, daß der Brief Judä und die gemeinten zwei Briefe des Johannes wie die Sapientia recipirt seyen, obwohl sie nur von Freunden der genannten Verfasser geschrieben seyen, was doch auch nach Credner nicht von unserem Fragmentisten behauptet werden soll. Und wie soll selbst daraus, daß der Brief Judä und zwei Briefe des Johannes mit der Sapientia auf gleiche Linie gestellt werden, folgen, daß der Verfasser von den übrigen katholischen Briefen, namentlich dem ersten Briefe des Johannes, schon früher gehandelt habe? Es hätte dann auch die Stelle des Fragments aufgewiesen werden müssen, in welcher dieß bei der in ihm befolgten Anordnung der neutestamentlichen Schriften möglicher Weise hätte geschehen können, während ich keinen

Kanon kennte, in welchem die katholischen Briefe vor den Evangelien gestellt sind, und sich von da ab bis zu unserer Notiz in dem Codex keine irgend entsprechende Lücke findet. Endlich muß erklärt werden, warum der erste Brief des Johannes mit den beiden andern von unserm Verfasser nicht zugleich erwähnt ist. Schleiermacher hat deßhalb die bereits beurtheilte Hypothese von Homologumenen und Antilegomenen innerhalb unseres Kanons aufgestellt. Credner sucht nachzuweisen, daß die beiden letzten Briefe nach unserem Fragmentisten von einem verschiedenen Johannes, nämlich dem Presbyter, geschrieben seyen. Er fährt nämlich fort: „Der Zusatz superscripti a) weist uns auf den Johannes hin, dessen der Verfasser des Bruchstückes zuletzt gedacht hatte. Dieß gilt aber von jenem Johannes, der die Apokalypse geschrieben hat. So würde dann der Sinn herauskommen, der Verfasser der zwei Briefe des Johannes sey einerlei mit dem Verfasser der Apokalypse, was nothwendig darauf führt, daß der Verfasser des Fragmentes zwei neutestamentliche Schriftsteller mit Namen Johannes unterscheidet." Aber, um nur dieß Eine zu erwidern, daß der Evangelist Johannes außer dem ersten Briefe, der hier ausdrücklich citirt wird, noch wenigstens einen Brief verfaßt hat, wird ja von dem Fragmentisten Z. 28. mit dem Plural in epistolis suis selber behauptet. — Es bleibt also nur übrig, was auch von vorn

a) Credner faßt das superscripti in dem Sinne von suprascripti. Gewöhnlich heißt es „drüberschreiben" und in dieser Bedeutung muß es auch hier wohl beibehalten werden: epistolae Iohannis superscripti, nicht inscripti. Die johanneischen Briefe haben bekanntlich den Namen ihreres Verfassers Johannes nicht als integrirenden Bestandtheil, während alle anderen neutestamentlichen Briefe unseres Kanons, auch der unmittelbar vorher erwähnte Brief Judä, im Gegentheil übereinkommen. Mit Bezug hierauf scheint auch Z. 40. über die epistolae Pauli gesagt zu seyn: quae ..... directae sint, ipsae declarant.

herein am nächsten liegt, anzunehmen, daß unter den zwei Briefen des Johannes erstens jedenfalls der ausdrücklich citirte erste Brief und dann einer von den beiden letzten zu verstehen sey. Liegt die Sache aber so, so kann es nach der Geschichte des Kanons, welche den zweiten Brief vor dem dritten deutlich bevorzugt, weiter keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der dritte und nicht der zweite Brief des Johannes übergangen ist. Nicht daß man den dritten für weniger johanneisch gehalten hätte, sondern man nahm den zweiten in den Kanon lieber auf, theils wegen seiner mehr lehrhaften Natur, theils weil man, indem man die κυρία 2 Joh. 1. nicht auf den Namen eines Individuums bezog, nur den dritten für einen Brief an eine Privatperson zu halten pflegte; vgl. das S. 839. Bemerkte. — et (ut) Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta, apocalapse (apocalypsis) etiam Iohannis. Die Weisheit Salomonis a) ist wohl die bekannte apokryphische Schrift des A. T., welche von vielen Kirchenvätern zum alttestamentlichen Kanon gerechnet wird. In der Reihe der neutestamentlichen Bücher kann sie nicht als besondere Schrift erscheinen und aus diesem Grunde ist statt et mit Credner unstreitig ut zu lesen. Dasselbe folgt daraus, daß ihre Erwähnung sonst die Aufzählung der Schriften des Johannes, einerseits seiner zwei Briefe und andererseits seiner Apokalypse, unpassend unterbrechen würde. Da der Satz mit ut, wie wir gesehen haben, zum Folgenden gehören muß, so ist zu apocalypsis etiam Iohannis aus dem Vorhergehenden einfach in catholica habetur zu ergänzen. Der Sinn ist: Wie die von den Freunden Salomo's zu seiner Ehre geschriebene Weisheit, befindet sich

a) Uebrigens hatten nach dem Kanon des Melito bei Euseb. (h. e. 4, 26.) auch die Sprüchwörter Salomo's den Namen Weisheit Salomo's.

auch die Apokalypse des Johannes in der katholischen Kirche. Diese befand sich wie die Weisheit im Kanon, aber der Fragmentist wenigstens hielt sie nicht für echt, sondern glaubte sie bloß zur Ehre des Apostels Johannes von seinen Freunden verfaßt. Früher, wo er sie gelegentlich citirt, legt er sie indeß dem Apostel Johannes bei. Aehnliche Widersprüche in Bezug auf die Apokalypse finden sich bekanntlich auch bei Eusebius. Das Resultat über die johanneischen Schriften nach unserm Fragmentisten ist also folgendes, daß sich das Evangelium, die beiden ersten Briefe und die Apokalypse in seinem Kanon fanden, daß alle diese Schriften dem Apostel Johannes beigelegt wurden, daß er selber aber über die Echtheit der Apokalypse Zweifel hatte.

Et Petri tantum recipimus, quam (quem) quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Es sind dieß schwierige Worte, man hat sie aber, meine ich, durch eine falsche Verbindung noch schwieriger gemacht. Nach dem Vorgange von Muratori pflegt man nämlich die vorhergehenden Worte: **Apocalapse (apocalypsis) etiam Iohannis,** noch herbeizuziehen. Daß sie mit dem Vorhergehenden zu verbinden sind, haben wir bereits gesehen. Doch läßt sich von dieser Behauptung jetzt die bestätigende Probe machen. Darauf, daß der Schreiber der Form **apocalapse** den Nominativ verstanden zu haben scheint, will ich kein Gewicht legen. Aber **Apocalypsis etiam Iohannis et Petri tantum recipimus** gibt gar keinen Sinn. Wenn man übersetzt: nur die Apokalypsen des Johannes und des Petrus nehmen wir auf, nicht mehr, so fragt man: ist das nicht schon zu viel? auch die Apokalypse des Petrus? was pflegte man sonst noch für Apokalypsen aufzunehmen? Ferner könnte dann das tantum schwerlich an der Stelle, wo wir es lesen, stehen, und endlich: was bedeutet dann das etiam? Man müßte also übersetzen: die Apokalypsen auch des Johannes und des Pe-

trus nehmen wir nur auf, so daß das tantum zu recipimus gehörte. Aber dazu paßt das gleich Folgende nicht, weder der Singular quam, noch der Gedanke, welcher in der Form eines Gegensatzes ausgesprochen seyn muß. Es ist aber kein Gegensatz, zu sagen: die Apokalypse des Petrus nehmen wir nur auf, welche aber Einige von den Unsern in der Versammlung nicht gelesen wissen wollen. Worin kann die Beschränkung des nur Aufnehmens anders bestehen, als darin, daß dieselbe in der Versammlung gar nicht gelesen werden sollte! Beginnt daher mit Et Petri ein neuer Satz, so fällt jeder Grund des Anstoßes weg, welchen man daran genommen hat, daß hier doch und zwar allein von der Apokalypse des Petrus geredet seyn sollte, während im Fragmente sonst nirgends von den Briefen des Petrus gehandelt werde, was in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons freilich ganz unerhört wäre. Nehmen wir die Worte, wie sie der Codex bietet: Et Petri tantum a) recipimus, so können wir nur übersetzen: „Auch vom Petrus nehmen wir so viel an," nämlich als kurz vorher dem Johannes beigelegt wird, also zwei Briefe und eine Apokalypse. Die Richtigkeit dieser Auslegung scheint sich dadurch zu bestätigen, daß dem Petrus wirklich gerade diese Schriften beigelegt werden. Die zwei Briefe finden sich noch jetzt in unserem Kanon. Die Apokalypse des Petrus wird bereits im zweiten Jahrhundert angeführt. Clemens aus Alexandrien hat einige Stellen aus ihr in den Excerpten aus dem Gnostiker Theodotus (ed. Sylburg p. 805 sqq.) mitgetheilt und sie nach Euseb. h. e. 6, 14. mit anderen Büchern des Kanons in seinen Hypotyposen commentirt. Eusebius selber rechnet sie (h. e. 3, 25.) mit dem Hirten des Hermas, dem Briefe des

a) Wir haben am Schlusse unseres Fragments eine ganz ähnliche Wendung: Arsinoi autem . . . . nihil in totum recipimus. Auch hier hängt der Genitiv von dem Neutrum nihil ab.

Barnabas, den διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων und den κηρύξεις Παύλου zu den νόθοις. Noch zu des Sozomenus Zeit ward sie (nach Sozom. 7, 19.) in einigen palästinensischen Gemeinen am stillen Freitag öffentlich verlesen a). — Für das folgende quam ist nun wohl quem zu lesen: „welchen (Petrus) Einige von den Unsern in der Versammlung nicht gelesen wissen wollen." Man gewinnt so die Anschauung, daß, während Einige in der Gemeine alles Mögliche von Petrus, auch seine Apokalypse, aufnahmen, Andere in das entgegengesetzte Extrem verfallen waren, nun auch nichts von ihm anzuerkennen. Ein solcher Kampf der Petriner und Antipetriner ließe sich gerade im Schooße der römischen Gemeine wohl denken. Hält man dagegen das Femininum b) quam fest, so müßte man entweder hinter tantum ein epistolam hinzusetzen, oder etwa annehmen, daß die nähere Erklärung des so, wie oben erörtert, zu fassenden tantum, weil kurz vorher schon ein anderes apocalypsis vorgekommen war, aus Versehen hinter recipimus ausgefallen sey, nämlich die Worte: scilicet epistolas duas et apocalypsin, woran sich das quam quidam ex nostris etc. sehr gut anschließen würde. Nach dem Obigen läßt sich indeß nur dieß als ganz sicher feststellen, daß wenigstens der erste Brief des Petrus ein Bestandtheil des Kanons unseres Fragmentisten gewesen seyn wird und an unserer Stelle erwähnt seyn muß.

Der Brief des Jakobus wird unter den katholischen nicht erwähnt, was aber nicht auffallen kann, da er auch sonst im Alterthume Widerspruch erfahren hat und

---

a) Weitere litterarische Nachweisungen s. bei Zimmermann a. a. O. S. 28 ff.

b) Die noch mögliche Verbindung tantum quam, d. i. „so viel als," scheint mir deßhalb unpassend, weil dann nicht gesagt seyn würde, was von den Schriften des Petrus recipirt sey. Wir haben sonst aber ein namentliches Verzeichniß der kanonischen Schriften.

ihn Eusebius bekanntlich zu den Antilegomenen rechnet; vgl. de Wette, Einleit. ins N. T. S. 311.

Von Pastorem vero Z. 73. bis ans Ende von Z. 80. spricht der Fragmentist über Ursprung und Gebrauch des Hirten des Hermas. Es ist gewiß dieselbe Schrift gemeint, welche von Cotelier in den apostolischen Vätern und von Fabricius in seinem cod. apocryphus abgedruckt ist, deren Verfasser sich für den Hermas Röm. 16, 14. auszugeben scheint, und welche von manchen Kirchenvätern mit Achtung citirt ist und in den Gemeinen öfter gelesen wurde. Nach unserem Fragmentisten war sie von Hermas, mag dieß sein wirklicher oder sein Schriftname gewesen seyn, einem Bruder Pius des Ersten, während dieser römischer Bischof war, also in der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt. Da die Schrift erst nuperrime temporibus nostris, wie der Fragmentist bemerkt, und zwar in unmittelbarer Nähe desselben geschrieben seyn soll; da dieselbe schwerlich echt und auch aus anderen Gründen wahrscheinlich in der Mitte a) des zweiten Jahrhunderts entstanden zu seyn scheint; da endlich dieselbe Ansicht über ihre Entstehungsweise auch anderweitig b) uns erhalten ist: so scheint mir allerdings die erwähnte Notiz alle Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Die Gegengründe hat Gieseler am scharfsinnigsten in seiner Kirchengeschichte (Bd. 1. Abth. 1. S. 147 ff.) zusammengestellt. Er beruft sich namentlich darauf, daß schon Irenäus (4, 3.) sie als scriptura citire. Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, als der Kampf gegen den Montanismus begann, habe sie hier ihr Ansehen verloren, bei den montanistisch Gesinnten, weil sie eine einmalige Buße nach der Taufe gestattet, bei den Gegnern der Montanisten wegen ihrer apokalyptischen Form. Jetzt spreche unser

a) Vgl. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis, S. 142.
b) Vgl. die Stellen bei Zimmermann a. a. O.

Fragment die obige Ansicht aus, welche Irenäus noch nicht gekannt haben könne. Dagegen sey diese Schrift bei den Alexandrinern, Clemens Alex., Origenes a), Athanasius in Ansehen geblieben, bis sie auch in der griechischen Kirche nach dem arianischen Streite gesunken sey. Zur Zeit des Hieronymus (vgl. dessen catalog. c. X.) wurde sie noch bei einigen griechischen Gemeinen öffentlich gelesen, bei den Lateinern war sie ein liber paene ignotus. Das Gewicht dieser Argumentation scheint besonders davon abzuhängen, in welchem Sinne Irenäus den Hirten scriptura genannt habe, ob als Bestandtheil der heiligen Schrift oder nicht. Nun haben wir noch die griechische Stelle aus Irenäus, wo er den Hirten citirt, bei Euseb. h. e. 5, 8. Sie lautet wörtlich: *καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ τὰ ἑξῆς.* Allerdings wird hier der Hirte von Irenäus gelobt, was ja selbst in unserem Fragmente bis zu einem gewissen Grade geschehen ist, allein der Ausdruck *ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα*, „die Schrift, welche da sagt" führt doch nicht nothwendig auf die Annahme, daß er ihn als Bestandtheil des Kanons anerkannt hat. Ferner hat der montanistische Streit dem Ansehen des Hirten im Abendlande gewiß Eintrag gethan. Tertullian selber hat sich als Angehöriger der katholischen Kirche ganz anders über ihn de Orat. 12. ausgesprochen, als wie er es später de pudic. c. 10. im montanistischen Eifer gethan hat. Diese seine Veränderung scheint sich indeß mehr auf den Inhalt des Buches, als auf seinen Ursprung bezogen zu haben. Denn wenn er am letztern Orte die scriptura Pastoris eine ab omni

a) Dieser erklärt in seiner Explanat. ad Rom. 16, 14. den hier erwähnten Hermas sogar für den Verfasser der Schrift; doch ist damit Homil. 8. in Numer. und Hom. 1. in Ps. 37. zu vergleichen.

concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicata nennt, so ist mit diesen Worten auf ein damals bereits vorliegendes kirchengeschichtliches Factum hingewiesen. Da auch unser Fragmentist nicht mehr gethan hat, als daß er jene Schrift dem im Römerbriefe erwähnten Hermas abgesprochen hat, so braucht daher seine obige Notiz auch wohl nicht erst im Gefolge der montanistischen Streitigkeiten sich gebildet zu haben. Möge es sich nun mit dem Ursprunge des Hirten verhalten, wie es wolle, was der Fragmentist über den von ihm in seiner Zeit zu machenden Gebrauch bemerkt, wird davon ganz unabhängig seyn. „Er soll zwar gelesen, aber kann in der Versammlung dem Volke weder zwischen den der Zahl nach abgeschlossenen Propheten (d. i. den alttestamentlichen Schriften) noch zwischen den Aposteln (den neutestamentlichen), d. h., da aus den Schriften des A. und N. T. der christliche Kanon gebildet war, er kann als Bestandtheil des Kanons bis zum Ende der Zeiten nicht öffentlich vorgetragen werden." Das Gelesenwerden oder Privatstudium ist dem se publicare oder dem öffentlichen Vortrage in der Gemeine entgegengesetzt. Zu diesem ward nach unserem Fragmentisten nur eine Schrift, die wirklich ein Bestandtheil des Kanons war, zugelassen. Auf diesen Vorzug hatte der Hirte wegen seiner verspäteten Abfassung kein Anrecht. Er ist extra canonem und deßhalb auch zuletzt erwähnt. — Wie der Hirte hier dem Privatstudium empfohlen wird, so erzählt Eusebius (h. e. 3, 3.), welcher ihn h. e. 3, 25. zu den νόθοις rechnet, daß man ihn besonders den Katechumenen gegeben habe.

Am Schlusse von Z. 80., wo die Auseinandersetzung über den Hirten des Hermas beendet ist, findet sich in unserm Codex die bei ihm so seltene Interpunction und, was gar nicht weiter bei ihm vorkommt, ein leerer Zwischenraum für mehrere Buchstaben. Dieß Alles weist

deutlich darauf hin, daß nun eine ganz neue Materie beginnen soll, und in der That werden keine kanonischen Schriften mehr aufgeführt, sondern Schriften von Häretikern, welche verworfen werden.

Der Sinn der folgenden Worte ist im Allgemeinen klar, obgleich theils manche der erwähnten Personen unbekannt, theils ihre Namen in unserm Texte sehr entstellt sind, worauf aber wenig ankommt; m. vgl. die darüber aufgestellten Vermuthungen bei Zimmermann. Von den drei ersten, Arsinous, Valentinus und Miltiades, ist der mittlere einer der bekanntesten Gnostiker. Ein Häretiker Miltiades, der hier gemeint seyn könnte, wird, wenn die Lesart richtig ist, bei Euseb. (h. e. 5, 16.) erwähnt. Diese sollen unter Anderm ein neues Psalmenbuch für Marcion geschrieben haben. Daß Valentinus Psalmen, natürlich keine hebräische, verfaßt hat, erhellt aus Clemens Alex. (Strom. 4, 6.), Tertullian (de carne Chr. c. 20.). Basilides ist bekannt. Der constitutor Cataphrygum kann schwerlich ein Anderer als Montanus, der Stifter der Montanisten oder Kataphryger, seyn, und da die Kataphryger in Asien zu Hause waren, so habe ich Asianum in Asianorum geändert. Das Uebrige ergibt sich aus dem Contexte, wie ich ihn oben festgestellt habe.

Nachdem wir den Inhalt des Fragments bis ins Einzelne analysirt haben, läßt sich die Frage nach seiner Integrität zur Entscheidung bringen. Als kanonisch werden erwähnt: die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte, 13 paulinische Briefe mit Uebergehung des Hebräerbriefes, welcher wahrscheinlich als epistola ad Alexandrinos außer den Kanon gesetzt ist, der Brief Judä, die beiden ersten Briefe des Johannes und seine Apokalypse, endlich von den Schriften des Petrus wenigstens der erste Brief desselben. Daß der dritte Brief des Johannes und der Brief Jakobi leicht übergangen werden konnten, ist bereits gezeigt worden. Sieht man von den schadhaften

Stellen am Anfang und Schlusse ab, welche aber über die Bestandtheile des neutestamentlichen Kanons nichts Neues bringen würden, so muß man schließen, daß uns die Schrift des Fragmentisten im Ganzen noch vollständig vorliegt, falls er nicht vorher auch noch über den Kanon des alten Testaments gehandelt hat. Diese Annahme würde aber nur dann etwas für sich haben, wenn die Sapientia Salomonis anders als vergleichsweise erwähnt wäre.

Wir fragen weiter nach dem Zwecke der Schrift unsers Fragmentisten. Diese besteht aus einem Verzeichnisse derjenigen Schriften, welche in der Gemeine unsers Verfassers zum neutestamentlichen Kanon gerechnet wurden oder, wie der Hirte des Hermas, von der Gemeine gelesen werden sollten. Doch haben wir keine bloß trockene Aufzählung dieser Bücher, sondern es wird auch ihre Entstehungsgeschichte beschrieben, und nahe liegende Einwürfe werden zurückgewiesen, aber Alles mehr aphoristisch und referirend, wie es erst wenig eingeweihten Lesern gemäß ist. Endlich werden auch mehrere apokryphische oder häretische Schriften verzeichnet und vor ihnen gewarnt. Mit einem Worte, wir scheinen hier die kurze Anweisung eines Kirchenlehrers für Katechumenen einer bestimmten Gemeine vor uns zu haben, welche zu dem Zwecke abgefaßt wurde, um dieselben über die in dieser Gemeine geltenden echten Urkunden des christlichen Glaubens zu unterrichten. Abgesehen von dem Ganzen, scheint auf diese Ansicht auch manches Einzelne zu führen; so das doceantur Z. 18. darauf, daß der Verfasser im Namen der Lehrer spricht, und das quidam ex nostris Z. 72. darauf, daß die Leser nicht zu den Gliedern der Gemeine gehörten.

In welche Zeit fällt die Abfassung unserer Schrift, und wer ist ihr Verfasser? Wer die eigenthümliche Gestaltung unseres Kanons vollständig erkannt hat, wird

schon aus diesem Grunde zu der Annahme sich getrieben sehen, daß unser Verfasser nicht, wie Zimmermann will, im vierten, sondern, wie schon von Muratori behauptet wurde, im zweiten Jahrhunderte gelebt haben müsse. Unter manchen richtigen historischen Angaben erwähne ich nur die, daß derselbe nach Z. 39. auch noch die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus nicht zu billigen scheint. Besonders deutlich hat der Fragmentist seine Zeit in dem bezeichnet, was er über den Hirten des Hermas Z. 73 ff. sagt: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. Der Vorgänger des Bischofs Pius war Hyginus, welcher nach Euseb. (h. e. 4, 10.) im 1. Jahre des Antoninus Pius oder 138 n. Ch. römischer Bischof wurde. 4 Jahre darauf starb Hyginus und machte dem Pius Platz, welcher im 15. Jahre seines Amts nach Euseb. h. e. 4, 11. gestorben ist, also von 142—157 n. Ch. dasselbe verwaltet hat. Während seiner Verwaltung soll der Hirte verfaßt seyn, und zwar, wie der Fragmentist bemerkt, nuperrime temporibus nostris. Mithin muß der letztere bald nach dem Tode des Pius geschrieben haben, wenn man das Obige hinzunimmt, etwa um 170 n. Ch., spätestens gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Für das frühere Datum spricht auch das Zeitalter sämmtlicher am Schlusse erwähnter Häretiker. Es sind Valentin a), der um 140 n. Ch. nach Rom kam, Marcion, zwischen 140 bis 150 in Rom (Arsinous und Miltiades, da sie ebenfalls für Marcion Psalme verfaßten, müssen wenigstens gleichzeitig gewesen seyn), Basilides um 125 und Montanus um 150 n. Ch.

a) Die chronologischen Data über diese Häretiker sind aus Gieseler's Kirchengeschichte entlehnt, wo ich das Nähere nachzusehen bitte.

— Ueber den Verfasser des Fragments wissen wir aus dem Vorhergehenden, daß er ein Lehrer der römischen oder doch einer Rom benachbarten christlichen Gemeine gewesen seyn muß. Muratori, welchem Manche gefolgt sind, hat ihn für identisch mit dem römischen Presbyter Cajus erklärt. Seine Gründe sind: er war Lehrer der römischen Gemeine und lebte um 200. Diese Merkmale passen noch auf manche Andere. Wenn Muratori ferner bemerkt, daß Cajus nach Euseb. (h. e. 6, 20.) wie unser Fragment nur 13 Briefe des Paulus mit Uebergehung des Hebräerbriefes anerkenne, so ist auch das für einen römischen Kirchenlehrer nichts Charakteristisches. Auf der andern Seite hat man mit Recht hervorgehoben, daß eben dieser Cajus nach Euseb. h. e. 3, 28. sich über die johanneische Apokalypse, welche er für ein trügliches Machwerk des Cerinth zu halten scheint, so aussprach, daß er mit unserm Fragmentisten unmöglich identisch seyn könne. Auch scheint er nach dem Obigen dazu nicht alt genug zu seyn. Uebrigens verschlägt es im Grunde wenig, zu wissen, ob Cajus oder, was mir richtig scheint, irgend ein anderer Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts unser Fragment verfaßt hat.

Zum Schlusse noch ein paar Worte über den Werth unseres Documents. Seine hohe Wichtigkeit erhellt schon daraus, daß es nach dem Kanon des Marcion, welcher bekanntlich 10 Briefe des Paulus und ein Evangelium umfaßt, das älteste, dazu in sich zusammenhängende und mit Bewußtseyn dieses Zweckes verfaßte Verzeichniß des neutestamentlichen Kanons ist und daß in dieser Beziehung mit ihm fast nur noch das Verzeichniß der biblischen Bücher in der Peschito concurriren kann. Vor dem Kanon des Häretikers Marcion hat es aber den entschiedenen Vorzug, daß sein Verzeichniß von einem wirklichen Lehrer der Kirche ausgegangen und nicht von einem subjectiven Standpunkte aus, wie dieses zumal von Marcion zugegeben werden muß, verstümmelt ist. Wir ha-

ben in unserm Fragmente, zumal wenn man die Phänomene aus geschichtlicher Analogie zu deuten sucht, eine Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons in nuce. Bei einer unparteiischen Würdigung desselben sind aber folgende zwei Gesichtspunkte streng festzuhalten. Erstens sind innerhalb des Fragments die objectiven Aussagen über den Kanon von den subjectiven Urtheilen seines Verfassers noch zu unterscheiden. Zu den erstern gehören namentlich die Aussagen über die Gestalt des Kanons, welchen er nicht erst nach eigenem Beliebe feststellt, sondern so aufführt, wie er ihn in der Bibel seiner Gemeine bereits vorgefunden hat. Zweitens ist unser Kanon nicht der Kanon der ganzen Kirche, sondern nur der einer einzelnen Gemeine, der römischen. Nur ist dabei nicht zu vergessen, daß gerade die römische Gemeine durch ihre Lehrer wie durch Alter und Ursprünglichkeit und, was hier nicht ohne Gewicht ist, durch ihren mehr objectiven Charakter zu den angesehensten der ganzen Christenheit gehörte.

2.

Ueber Jes. 17. 18.,

als ein zusammenhängendes Ganzes bildend und nach chronologischem Principe eingereiht.

Von

Prof. D. Moriz Drechsler.

Die in der Ueberschrift genannten Kapitel des Buches Jesaja bieten dem Kritiker und Exegeten in mehr als Einer Beziehung nicht unbedeutende Schwierigkeiten dar. Namentlich hat die Frage, in wie viele und in welche Theile das bezeichnete Stück zerfalle, einen nicht

geringen Zwiespalt unter den Auslegern hervorgerufen. Möge es dem Verfasser vergönnt seyn, dieser, so wie noch einigen anderen connexen Fragen in den vorliegenden Blättern diejenige ins Einzelne gehende Ausführlichkeit der Behandlung zuzuwenden, welche dem, wie sich zeigen wird, gar nicht unwichtigen Gegenstande angemessen und die doch innerhalb eines das Ganze der jesajanischen Orakelsammlung umfassenden Commentars in keiner Weise möglich ist.

Beginnen wir unsere Auseinandersetzung damit, den gegenwärtigen Stand der Untersuchung darzulegen.

Gesenius theilt das in Rede stehende Stück in zwei verschiedene Orakel: 17, 1—11. und 17, 12—18, 7. Hitzig stimmt zwar in die Trennung, trifft aber die Eintheilung anders, indem er Kap. 17. zusammenfaßt und Kap. 18. als selbständige Weissagung absondert. Genau besehen, theilt er jedoch das Ganze eigentlich in drei Theile. Im Commentare (S. 200.) heißt es: „der kleine Abschnitt 17, 12—14. bildet für sich ein Ganzes, das aber, indem es sich ebenfalls auf Aram und Ephraim bezieht und ungefähr aus derselben Zeit herrührt, demselben (dem Orakel 17, 1—11.) beigeschlossen wurde." Hendewerk faßt Kap. 17. schlechthin als ein Ganzes. Er verbindet dasselbe mit Kap. 5. u. 7, 1—9. zu Einem Stücke, während er andererseits Kap. 18. mit Kap. 19. vereinigt. Ewald trifft mit Gesenius insofern zusammen, als er nach 17, 11. absetzt und 17, 12—14. mit Kap. 18. verbindet. Dem Kap. 18. aber reiht er unmittelbar 14, 24—27. an und will erst diese drei Abschnitte (17, 12—14. und Kap. 18. und 14, 24—27.) als Ganzes gelten lassen. Umbreit handelt unser Stück als in drei besondere Stücke zerfallend ab: 17, 1—11. und 17, 12—14. und Kap. 18. Doch hat die Art, wie er sich über 17, 12—14. ausspricht, etwas Schwankendes. „So überraschend" — sagt er (S. 154. seines prakt. Comm.) — „die unmittel-

bare Anreihung dieser Verkündigung der schnellsten Flucht der Assyrer aus dem jüd. Lande an das vorhergehende Stück scheint, so passend ist sie." „Deßhalb möchten wir aber nicht geradezu dieses in sich immer besonders abgeschlossene Stück geradezu mit dem vorhergehenden als ursprünglich eins verbinden. Und eben so wenig scheint es uns, wie Ges. will, mit dem folgenden Orakel zusammen zu gehören, obschon wir nicht verkennen, daß es, seinem Inhalte nach, als dasselbe einleitend betrachtet werden kann." Knobel theilt wie Ges. ab: 17, 1—11. und 17, 12 — 18, 7.; Hävernick (Einl. II, 2. S. 75. 76.) wie Hitzig: Kap. 17. und Kap. 18. de Wette hatte in den früheren Ausgaben seiner Einl. unser Stück in zwei Orakel zerlegt: 17, 1—11. und 17, 12 — 18, 7.; in Aufl. 6. zerlegt er es in drei Stücke: 17, 1—11. und 17, 12—14. und Kap. 18.

Man sieht, hier liegt eine von jenen Erscheinungen vor, an denen die neuere und neueste Kritik nicht eben arm ist, welche ganz dazu geeignet scheinen, an der Auffindung irgend einer objectiven Wahrheit geradezu verzweifeln zu machen.

Sehen wir, ehe wir uns solch Aeußerstem hingeben, unbefangen die Sache selbst ein, so bietet sich unserem Blicke vor Allem die Thatsache dar, daß in demjenigen Theile der jesajanischen Orakelsammlung, welchem Kapp. 17. 18. angehören, jeder unzweifelhafte Anfang einer neuen Weissagung, der kleinsten wie der größten, durch eine, allenthalben möglichst gleich gehaltene Ueberschrift bezeichnet ist. So z. B. die große Weissagung über Babel in 13, 1—14, 27., so die kleine über dasselbe Object in 21, 1—10.; so die kurzen und kürzesten Orakel 21, 13—17. und 14, 28—32. und 21, 11. 12. u. s. w. Steht dieß fest, so wird also das zwischen den beiden Ueberschriften 17, 1. u. 19. 1. liegende Stück ein Ganzes bilden sollen. Der Urheber der vorliegenden

Sammlung hat Kapp. 17. 18. als eine in sich abgeschlossene Weissagung betrachtet wissen wollen.

Prüfen wir nun, inwiefern mit diesem äußeren Zeugnisse der Inhalt jener Kapp. und überhaupt der innere Befund zusammenstimme.

Was uns da zu allererst in die Augen fallen wird, ist dieß, daß innerhalb des in Rede stehenden Abschnitts so viele verschiedene Völker der Reihe nach zum Gegenstande der Weissagung gemacht werden. Während es sonst Brauch ist, daß jedes besondere Orakel einem bestimmten Volke, dem in der Ueberschrift namhaft gemachten, gewidmet ist, sehen wir in dem vorliegenden Stücke zuerst Damaskus (V. 1.) auftreten, dasselbe späterhin zu Aram (V. 3.) sich erweitern, daneben eine Stadt des israelitischen Ostjordanlandes (V. 2.) und Ephraim (V. 3.) zur Sprache kommen und weiterhin (V. 4—11.) zur ausschließlichen Besprechung gelangen, hierauf Assur (V. 12—14.) in den Gesichtskreis des Propheten eintreten, endlich ein Land „jenseits der Ströme von Kusch" (Kap. 18.) den Reihen schließen. Ein, wir gestehen es, falls sich dieser Cumulirung keine andere Seite als die des Zufälligen und Willkürlichen abgewinnen lassen sollte, in der That mehr als bedenklicher Umstand! Allein es sind dieß ja dieselben Völker, welche in dem Epoche machenden Kap. 7. auch neben einander vorkommen. Auch Kap. 7. hat es mit Damaskus zu thun (7, 8.) und mit Aram (7, 1. 2. 4. 5. 8.) und mit Israel (7, 1.) oder Ephraim (7, 2. 5. 8. 9.) und mit Assur (7, 17. 18. 20.) und mit „der Fliege am Ende der Nile Aegyptens" (7, 18.). Und so wie Aram und Ephr. in Kap. 7. als Alliirte erscheinen, die eben deßhalb allezeit neben einander genannt werden, so in Kap. 17. eben auch. Deßgleichen, wenn in Kap. 7. Assur nach Maßgabe des historischen Entwickelungsganges erst dann zur Sprache kömmt, wenn der Prophet

das, was er über die beiden alliirten Könige zu sagen hat, ausgesprochen hat, so verhält es sich in Kap. 17. in dieser Hinsicht ebenso. Endlich der „Fliege am Ende der Nile Aegyptens" wird in Kap. 7. nach Assur und, wie es scheint, als in der Reaction gegen dasselbe begriffen Erwähnung gethan. Genau ebenso verhält es sich in Kap. 18. mit dem Lande „jenseits der Ströme von Kusch."

Daß die Ueberschrift in 17, 1. nur Einen von diesen Betheiligten, das zuerst zur Sprache kommende Damaskus, namhaft macht und danach das ganze Stück benennt, wird, als durch die sonstige Sitte des Hebräers und des Orientalen überhaupt gerechtfertigt, gar keine Schwierigkeit verursachen.

Einer näher tretenden Betrachtung der Kapp. 17. 18. kann es ferner nicht entgehen, daß dieselben ihrem Inhalte nach ein Ganzes bilden, das sich aus einem und demselben Grundgedanken auf das Schönste construiren läßt. Ihr Inhalt ist nichts Anderes, als die concrete Anwendung des in Kap. 2., näher in 2, 12—18., ganz allgemein ausgesprochenen Gedankens, und wir können die Summe des ganzen Abschnitts nicht besser ausdrücken als mit den Worten von 2, 17.: „und wird gebeugt Hochmuth des Menschen und erniedrigt Stolz von Männern; und ist erhaben Jehova allein an demselbigen Tage." Daß ein Tag herannahe, an welchem Alles, was auf Erden etwas ist oder doch etwas seyn will, mit oder wider seinen Willen dem Herrn werde die Ehre geben müssen: dieß der Inhalt der Kapp. 17. 18. Und dieser Grundgedanke ist mit schöner Steigerung in immer weiterem Kreise durchgeführt. Zuerst an den in nächster Nachbarschaft wohnenden kleineren Feinden, Aram und Ephraim, danach an dem schon entfernter wohnenden mächtigen Assur, zuletzt an dem in die fabelhafte Ferne hinausreichenden Kusch, welches sich eben deßhalb in

18, 3. zur gesammten Menschheit erweitert. Alle werden sie zu Schanden werden, die dem Herrn in entschiedener Feindschaft entgegentretenden Weltmächte (Kap. 17.) so gut wie die eine mehr neutrale Stellung einnehmenden, mit dem Volke des Eigenthums das gleiche politische Interesse theilenden (Kap. 18.). Die ersteren werden vernichtet, die anderen mit ihrem ganzen so ungeheuren und doch am Ende sich so überflüssig erweisenden Aufwande der außerordentlichsten Mittel (18, 2.) beschämt.

Hat sich durch das Bisherige so viel ergeben, daß der Inhalt des fraglichen Abschnitts mit dem durch die Ueberschrift gegebenen äußeren Zeugnisse in vollkommenem Einklange begriffen sey, so mögen wir nun noch zusehen, inwiefern etwa an den Kapp. 17. 18. in allerlei Einzelerscheinungen ein Gepräge der Einheit und Zusammengehörigkeit zu Tage liege, wie sie die ein Ganzes bildende Rede in der einen oder in der andern Weise an sich zu tragen pflegt.

Hierher gehören die homogenen, ja identischen Bilder, deren sich der Prophet durch die verschiedenen Partien seiner Rede hin bedient. Wenn er das Gericht der Vertilgung, welches über Ephr. kommen soll, veranschaulichen will, so thut er es 17, 5. unter einem von der Frucht des Ackers und deren Ernte und gleich darauf 17, 6. unter einem von der Olivenernte hergenommenen Bilde. Ebenso läßt er 17, 10. 11. die Ephraimiten mit ihren getäuschten Hoffnungen sich in dem Bilde des Gärtners abspiegeln, der, nachdem er die Pflanzung, welcher er alle mögliche Sorgfalt gewidmet, auf das Hoffnungsvollste hatte heranwachsen sehen, in dem Augenblicke der erwarteten Ernte seine Aussicht plötzlich vereitelt sieht. Und ganz und gar in derselben Weise stellt er 18, 4. 5. die Katastrophe, welche den assyrischen Eroberer eben dann ereilen soll, wenn er seiner Meinung nach gerade im Begriffe ist, seinem Werke die Krone aufzusetzen, un-

ter dem Bilde einer Verheerung dar, die den Weinstock in dem Momente der der Lese entgegenreifenden Traube eben so unerwartet als vollständig trifft. Also, in dem verhältnißmäßig nicht eben langen Stücke vier so homogene, zum Theile geradezu synonyme Bilder! Von 21 Versen nicht weniger als 6 in Gleichnissen aus einer und derselben Sphäre aufgehend! Und andererseits — was für unsern Zweck wohl zu beachten — alle vier Bilder doch auch wieder so gehalten, daß sie einander ausweichen, nicht eines mit dem andern schlechthin identisch wird!

Von besonderer Wichtigkeit ist ferner das Verhältniß der beiden Stellen 17, 12—14. und 18, 4—6. An beiden Orten ist die Art und Weise, wie von der Katastrophe geredet wird, welche Assur treffen soll, genau dieselbe [a]). Beide Abschnitte geben ein Doppeltes zu erkennen, erstlich, daß das Gericht erst dann kommen werde, nachdem vorher der assyrischen Macht lange Zeit und bis aufs Aeußerste Raum werde gegeben worden

a) Hitzig freilich findet in den beiden Stellen, deren genaue Uebereinstimmung wir als ein Argument für die Zusammengehörigkeit geltend machen, einen Widerspruch, den er (neben andern Gründen) als die Verbindung von 17, 12—14. mit Kap. 18. nicht zulassend hervorhebt. Er sagt S. 200.: „Dort (17, 12—14.) wird als gegenwärtig beschrieben, wie die Feinde über alle Berge fliehen, und hier (18, 4—6.) sollen sie sämmtlich als Erschlagene auf dem Platze bleiben!" Es ist leicht einzusehen, daß wir hier nur die zwei sich ergänzenden Seiten haben, nach welchen wohl jede bedeutende Niederlage eines großen Kriegsheeres betrachtet werden kann und die denn auch die hier geweissagte Katastrophe bei ihrem Eintritte wirklich darbot (37, 36. 37. vgl. 37, 7. 29. 34.). Dabei ist jedoch recht sehr zu beachten, daß, wenn der Prophet auch allerdings mit 17, 13. vorzugsweise die in 37, 37. und mit 18, 5. 6. die in 37, 36. verzeichnete Seite im Auge hat, doch auch in 17, 14. a. eine nicht zu verkennende Hindeutung auf die in 37, 36. erzählte Krisis enthalten ist.

seyn, und zweitens, daß die Katastrophe, in der sich das Gericht vollziehe, eine plötzliche und eine radicale seyn werde. Namentlich fasse man die beachtenswerthe Uebereinstimmung beider Stellen hinsichtlich der in Anwendung gebrachten rhetorischen Mittel ins Auge. Das eine wie das andere Mal verweilt die Rede absichtlich bei der Schilderung der ungehinderten Kraftentwickelung, zu welcher Assur Raum gegeben werden solle, auffallend lange, um mit um so größerem Effecte das Gericht in seiner ganzen Urplötzlichkeit zu veranschaulichen. Im genauesten Parallelismus entsprechen sich in dieser Beziehung 17, 12. und 18, 4.; 17, 13. a. a. und 18, 5. a. [a]).

Endlich sey noch darauf hingewiesen, wie Kap. 17. 18. den Charakter eines in sich abgeschlossenen Ganzen in der Stetigkeit allmählichen Steigens und Fallens der Rede beurkunden. Der Anfang des Orakels hält sich ganz und gar innerhalb der gewohnten Weise prophetischer Darstellung. Jesaja beginnt damit, den nächsten Gegenstand seines Weissagens zu bezeichnen. Er thut das, indem er die verschiedenen Parteien, in welche sich das nächste Object gliedert, der Reihe nach aufzählt und dabei jeden Theil ganz einfach beim Namen nennt. Die Rede bewegt sich hierbei durch das hergebrachte Vehikel der Verbindung וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, einfacher בַּיּוֹם הַהוּא oder וְהָיָה fort. So in V. 4.; in V. 5. zweimal; V. 7.; V. 9. Indem aber der Prophet in V. 9., nachdem er im Vorhergehenden den Grundgedanken in Beziehung auf Ephr. bereits vollständig durchgeführt hatte, nochmals darauf zurückkommt, das Gericht der Enttäuschung, welches die Ephraimiten für ihre unverbesserliche Abtrünnigkeit erfahren werden, zu um so größerer Eindringlichkeit wiederholt darzustellen, belebt sich der Puls seiner Rede.

---

a) Auch in dem Gleichnisse 17, 10. 11. läßt sich die gleiche Anlage nicht verkennen.

Sie geht mit V. 10. in die zweite Person über und nimmt am Schlusse dieser Strophe in V. 11. b. etwas Abgerissenes an. Im Folgenden erhält und erhöht sich diese Steigerung. Hier sind die Uebergänge lyrisch; an die Stelle der prosaischen Formel tritt die Partikel (הוֹי in 17, 12. 18, 1.). Die Strophe 17, 12—14. zeigt den Charakter des Visionären. Mitten hinein sieht sich der Prophet versetzt in die brausende Brandung tobender Feindesheere. Alles ist Handlung, vor dem inneren Auge des Sehers rasch sich entwickelnder Vorgang, bis zu dem kurzen diese Strophe schließenden Paran in 17, 14. b. Für Namen ist hier kein Raum. Obwohl der Prophet Assur volle sechs Verse (17, 12—14. 18, 4—6.) widmet, so ist demohngeachtet der Name des Feindes auch nicht einmal genannt. Mit der wahrhaft kunstreichen poetischen Schilderung in 18, 2. ist es derselbe Fall. In 18, 1. umgeht Jesaja absichtlich die directe Benennung. Anstatt das Land geradezu beim rechten Namen zu nennen, substituirt er ein Symbol a). Weiterhin kehrt im Verlaufe dieser

a) Die Worte צִלְצַל כְּנָפָיִם sind bekanntlich ein wahres Kreuz der Ausleger. Ich erkläre dieselben im Hinblicke auf Deut. 28, 42. durch geflügelte Schwirrheuschrecke. Nicht als ob es die Intention des Propheten wäre, das in dieser Stelle angeredete Land als Heimath jenes schädlichen und verheerenden Insects zu bezeichnen. Die eigentliche Meinung des Propheten ist aus eben jenem Kap. 7., zu welchem unser Stück überhaupt in so naher Beziehung steht, zu erklären. So wie nämlich in 7, 18. von der Fliege am Ende der Nile Aegyptens und von der Biene im Lande Assur die Rede ist, so ist auch in 18, 1. der geflügelte Schwirrer als Emblem der kuschitischen Macht, welche damals weithin (nach Strabo bis an die Säulen des Hercules) erobernd auftrat, zu fassen. Eben um dieser emblematischen Eigenschaft willen ist der Beisatz כְּנָפָיִם nöthig. Da nämlich einerseits bei allen für die nähere Bestimmung des durch צִלְצַל bezeichneten Insects in Betracht kommenden Arten die Entwickelung der Flügel an allerlei Bedingungen theils des Geschlechts, theils der verschiedenen Entwicke-

letzten Strophe die Rede zur Ruhe zurück, wie denn auch den Schlußvers des Ganzen wieder die Formel בָּעֵת הַהִיא einleitet (vgl. 20, 2. 39, 1.).

Als einen Punkt von minderer Wichtigkeit nenne ich zuletzt noch die Verbindungen: מֹץ הָרִים 17, 13. und נֵס הָרִים 18, 3. und עֵיט הָרִים 18, 6. Keine dieser drei Verbindungen kömmt außer der respectiven Stelle je mehr vor.

Unter diesen Umständen glaube ich die Zusammengehörigkeit der Kapp. 17. 18. als eine unzweifelhafte Thatsache betrachten zu dürfen, wenigstens als so ausgemacht und evident, wie es nur immer Dinge der Art irgend seyn können.

Ein nicht geringer Beweis für die Probehaltigkeit unserer Ansicht ist, dünkt mich, darin gegeben, daß alle die von den verschiedenen Kritikern gegenseitig geltend gemachten Argumente, soweit sie irgend einen Kern des Haltbaren haben, von unserem Standpunkte aus die befriedigendste Erledigung finden.

So ist unleugbar etwas Wahres daran, wenn im Laufe der Verhandlungen über diesen Gegenstand von verschiedenen Seiten hervorgehoben worden ist, daß sich 17, 14. als Schluß charakterisire, sowie 18, 1. einen passenden Anfang gebe. Aber während diese Wahrnehmung allerdings gegen diejenigen zeugt, welche es unternehmen, 17, 12—14. von 17, 1—11. abzulösen und dagegen mit Kap. 18. zu einem besonderen Orakel zu vereinigen, verträgt sie sich mit der von uns aufgestellten Annahme auf das Beste und findet bei derselben ihre vollste Würdigung. Mit dem Schlusse von Kap. 17. tritt ja nämlich, wie

---

lungsstufen gebunden ist, andererseits aber für den symbolischen Gebrauch in unserer Stelle das Geflügeltseyn ein wesentlicher und ganz unentbehrlicher Zug ist, so erscheint jener Zusatz nichts weniger als müßig. — Daß כְּנָפַיִם im Hinblicke auf 8, 8. so ohne Weiteres von Heeresflügeln verstanden werden könnte, ist meines Bedünkens reinweg unmöglich.

wir oben gesehen haben, wirklich ein Wendepunkt ein. Der Prophet macht von den dem Herrn und seinem Reiche feindlich entgegentretenden Weltmächten, welchen in Kap. 17. seine Rede galt, den Uebergang zu den zwar noch außerhalb der Gemeinschaft der Verheißung, doch nicht in positivem Widerstreben gegen dieselbe stehenden Völkern. Daher in 17, 14. b. der zusammenfassende, abschließende Charakter a).

Demnach ist Hav. gegen Knob. und Andere, welche die Zusammengehörigkeit von 17, 12—14. mit 17, 1—11. nicht anerkennen, ganz und gar im Rechte, wenn er (Einl. II. 2. S. 75.) darauf hinweist, daß gerade in dem Abschnitte 17, 12—14. das Thema zu dem Vorhergehenden — er meint damit eben 17, 14. b. — liege und daß V. 14. unverkennbar auf V. 3. zurücksehe. Nur ist andererseits ihm gegenüber, als welcher nun umgekehrt den Zusammenhang zwischen 17, 12—14. und Kap. 18. leugnet, Knobel eben so sehr im Rechte, wenn derselbe behauptet, die Vereinigung von 17, 12—14. mit Kap. 18. sey, abgesehen von der schönen Abrundung und Vollständigkeit, welche das Stück dadurch erhält, deßhalb nothwendig, weil 18, 6. die Vernichtung eines großen Heers verheißen wird, ohne daß dessen Ankunft anderswo als in 17, 12. angekündigt wäre.

Und so hat denn auch Umbreit das Richtige gesehen, wenn er, wie Eingangs referirt, den Abschnitt 17, 12—14. im Verhältnisse zum Vorhergehenden als passend angereiht, im Verhältnisse zum Folgenden als dasselbe einleitend betrachtet. Nur darin irrt er, daß er sich zu einer ernstlichen Vereinigung der drei betreffenden Abschnitte demohngeachtet nicht entschließen will.

---

a) Kap. 17. gipfelt in V. 14. b.; Kap. 18. in V. 7. Das gegensätzliche Verhältniß der beiden Theile unserer Rede ist in den beiderseitigen Schlußsätzen concentrirt.

Uebrigens hat die hier durchgeführte Ansicht schon unter den Aelteren ihre Vertreter, wie denn Vitringa die Zusammengehörigkeit von 17, 1 — 18, 7. nicht verkennt. Vgl., wie er sich zu 17, 1. a. und zu 17, 12. ausspricht.

Steht nun aber solchergestalt einmal fest, daß die Kapp. 17. 18. Eine zusammenhängende Rede ausmachen, so gewinnt die Frage nach dem Zeitpunkte der Abfassung eine ganz neue Bedeutung und muß, während sie bisher mehr in den Hintergrund getreten ist, von Neuem in Bearbeitung genommen werden.

Zur Zeit nämlich nimmt man — um auch dießmal wieder mit der Darlegung des gegenwärtigen Standes der Untersuchung zu beginnen — hinsichtlich der ersten Hälfte unseres Stücks den Zeitraum der syrisch-israelitischen Invasion in Juda (7, 1.) mit grußer und in der Hauptsache a) totaler Einstimmigkeit als Termin der Abfassung an, hinsichtlich der zweiten Hälfte dagegen bezeichnet man eben so einstimmig die Periode des assyrischen Drucks, meistentheils geradezu die Zeit kurz vor der Niederlage Sanherib's (Kapp. 36. 37.) als Abfassungszeit. So zuversichtlich sich nun aber Kritiker und Exegeten in dieser Beziehung auszusprechen pflegen, so muß eben doch, wenn sich, wie ich glaube, an der Zusammengehörigkeit der zwei Theile nicht zweifeln läßt, nothwendig die eine von den beiden Annahmen unrichtig seyn.

Mir für meinen Theil scheint — wenn ich mir erlauben darf, der Untersuchung vorgreifend dieß hier gleich auszusprechen — der spätere Termin der rechte zu seyn. Ich glaube, daß Hugo Grotius die Wahrheit getroffen hat, wenn er Kap. 17. in die ersten Zeiten des Königs

---

a) „Ob es (17, 1 — 11.) aber vor die syrisch-israelitische Invasion in Juda (Ew.) oder in dieselbe (Vitr., Lwth., Döderlein, Rosenm., Maurer, Hndwrk.) oder an das Ende derselben, als die Assyrier bereits heranrückten (Hitzig), oder schon das Ostjordanland erobert hatten (Ges., Umbr.), gehöre, ist streitig." Knobel.

Hiskia setzt und die Drohungen, welche dasselbe in Beziehung auf Damaskus enthält, nicht auf die Heimsuchung, die Aram durch Tiglath-Pilesar erfuhr, sondern auf eine spätere unter Salmanassar bezieht.

Sehen wir zuvörderst, welche Erscheinungen man zu Gunsten einer früheren Abfassung geltend gemacht hat.

Auf die Gleichzeitigkeit von Kap. 17., beziehungsweise von 17, 1—11., mit Kap. 7 ff. hat man deßhalb geschlossen, weil das vorliegende Stück genau dieselbe Lage der Dinge abspiegele, wie sie die genannten früheren Kapitel zu erkennen geben. Gleich im Eingange (17, 1—3.) werde Ephraim und Damaskus in einer solchen Weise der Zusammenfassung behandelt, wie sie sich nur unter der Voraussetzung eines zwischen den beiden Reichen bestehenden Bundesverhältnisses erklären lasse. Nun habe aber ein solches nur bis zu dem Einschreiten von Seiten Assur's Statt gefunden; in Folge der Katastrophe durch Tiglath-Pilesar habe es sich gelöst. Ferner sey 17, 3. von einem Königthume bei Dam. die Rede. Auch diesem sey, so viel uns bekannt, in Folge eben jener Katastrophe ein Ende gemacht worden. Vgl. 2 Kön. 16, 9.

Ich habe dieser Argumentation ein Doppeltes entgegenzusetzen. Erstlich läßt sie sich behauptend und leugnend allzu sehr so an, als ob uns genaue Nachrichten über dieß Alles vorlägen, während die Quellen im Gegentheile wenig mehr als Nichts darbieten. Zweitens ist sie mit dem wenigen wirklich Vorhandenen gar nicht einmal im Einklange.

Es ist uns nämlich von Dam. und von seinen Schicksalen aus jenem ganzen Zeitraume nichts weiter bekannt, als was wir 2 Kön. 16, 9. lesen. Mit Ausnahme dieser einzigen Stelle sind wir von aller und jeder Nachricht verlassen und erst im Zeitalter der Propheten Jer. und Ez. taucht wieder eine die Geschichte von Damaskus berührende Notiz auf, insofern sich aus den Weissagungen

der genannten Propheten ergibt, daß jene Stadt damals wieder in gutem Zustande sich befunden haben muß. Man vgl. Jer. 49, 23—27. Ez. 27, 18.

Betrachten wir nun die citirte Stelle genauer. In 2 Kön. 16, 9. wird gemeldet, daß Tigl. die Stadt Dam. eingenommen (וַיִּתְפְּשֶׂהָ) und Deportation über sie verhängt (וַיַּגְלֶהָ) habe, ferner, daß er den Rezin habe tödten lassen. Man sieht, was Tigl. an Dam. that, steht ganz und gar auf Einer Linie mit dem, was durch Nebukadnezar an Jerusalem bei Gelegenheit seiner ersten Einnahme geschah, worüber uns 2 Kön. 24, 10—16., nur natürlich hier mit viel ausführlicherer Darlegung von Details, Meldung thut. Auch in Beziehung auf Jerus. wird uns a. a. O. erzählt, daß Nebuk. Deportation über die Stadt verhängt habe. Man vgl. V. 14—16., namentlich V. 14., wo es heißt: וְהִגְלָה אֶת־כָּל־יְרוּשָׁלַםִ. Gleichwohl wurde Jerusalem damals nicht zerstört, nicht einmal Juda als selbständiges Reich vernichtet. Der chald. Eroberer setzte einen neuen König ein, und dieser, wiewohl unter babylonische Oberherrlichkeit gestellt, hatte doch Selbständigkeit genug, um durch erneuerten Abfall die chald. Macht zu wiederholter Heimsuchung zu reizen, da dann erst, wie bekannt, der gänzliche Ruin Jerusalem's und Juda's herbeigeführt wurde. Die nämliche Bewandtniß kann es in der assyr. Periode mit Dam. gehabt haben. Unbeschadet des durch 2 Kön. 16, 9. Ausgesagten kann auch Dam. nach der Eroberung durch Tigl. noch fortbestanden a), es kann seinen eigenen König gehabt haben u. s. w.

Hiermit ist nun aber schon bewiesen, nicht nur, daß die uns gegenüberstehende Ansicht als ausgemacht annimmt, was in dem wirklich Gegebenen keinen Grund

a) Ueber die Bedeutung des in 2 Kön. 16, 9. gebrauchten תָּפַשׂ vergl. 2 Kön. 14, 7. Von Menschen gebraucht, heißt es gefangen nehmen; vergl. Jos. 8, 23. 2 Kön. 14, 13.

hat, sondern auch, daß sie mit dem wirklich Vorhandenen nicht einmal im Einklange sich befindet. Denn klar ist es, daß die Weissagung 17, 1. b. nicht auf die Krisis bezogen werden kann, von welcher 2 Kön. 16, 9. handelt a). Entweder haben wir in 17, 1. b. eine unerfüllt gebliebene Weissagung oder es bezieht sich dieselbe jedenfalls, sey sie nun concipirt, zu welcher Zeit sie wolle, auf eine Katastrophe von viel verzweifelterer Art. Dem Gesagten zufolge kann denn also in den ersten Jahren des Königs Hiskia gar wohl ein Königthum bei Aram gewesen seyn (17, 3.); Jesaja kann damals bei seinem Weissagen allerlei Versuche von Seiten Damaskus, sich der assyr. Herrschaft zu entziehen, vor Augen gehabt haben, und den derartigen Versuchen mag ein geheimes oder offenkundiges Einverständniß mit Ephraim vorangegangen seyn, obwohl dieß Letztere anzunehmen, durch Kap. 17. gar nicht einmal zur unabweisbaren Nothwendigkeit gemacht wird. Denn gesetzt auch, es hat sich nach der assyr. Invasion unter Tigl. das Bundesverhältniß zwischen Dam. und Ephr. niemals wieder erneuert, so wird in diesem Falle doch, was die beiden vordem alliirten Staaten im Fortgange der Zeiten auf Abrechnung der durch ihre jenesmalige Alliance und während derselben contrahirden Schuld kraft einer eben damals ausgesprochenen göttlichen Straffentenz (7, 4. 8. 16.) trifft, mit dem vollsten Rechte fortwährend unter dem Gesichtspunkte des Gemeinsamen und Zusammengehörigen betrachtet. Dabei sind wir denn übrigens, es sey dem Allen, wie ihm wolle, jeden-

a) Daß die Relation in 2 Kön. 16, 9. nicht etwa eine unvollständige, hinter der Wirklichkeit zurückbleibende sey, erhellt aus der sich unmittelbar daran anschließenden weiteren Erzählung. Nach 2 Kön. 16, 10 ff. hat Ahas dem Tigl., um ihn über seinen siegreichen Feldzug, so wie für gnädig geleistete Hülfe seine Huldigung darzubringen, in Dam. seinen Besuch abgestattet, sich auch (vergl. V. 11.) daselbst eine Zeit lang aufgehalten und von einem dort befindlichen Altar ein Modell genommen.

falls nicht gewillt, irgendwie zu leugnen, daß Kap. 17. zu Kap. 7 ff. in einer ganz besonderen, sehr innigen Beziehung stehe. Nur daß diese Beziehung nicht eine äußerliche, in dem Zusammenfallen der Abfassungszeit bedingte, sondern eine durchaus innere ist. Dasjenige, was den Ausspruch in Kap. 17. mit den Aussprüchen in Kap. 7 ff. verbindet, ist nichts Anderes als die Stetigkeit eines und desselben Entwickelungsprocesses, dessen der Zeit nach auseinanderfallende Momente der Verwirklichung in den bezeichneten Stücken unserer Sammlung ihre Darstellung finden.

Durch das Bisherige ist, glaube ich, so viel erreicht, daß, sollte aus irgend einem Grunde die Annahme nöthig werden, es habe Dam. auch nach der Eroberung durch Tigl. noch fortbestanden und seine eigenen Könige gehabt, die Zulassung einer solchen Annahme Angesichts der vorliegenden geschichtlichen Zeugnisse in keinerlei Weise bedenklich erscheine. Alles Weitere wird nun also davon abhängen, in wieferne Gründe, welche zu besagter Annahme hintreiben, wirklich vorhanden sind.

Mein erstes Argument ist von der Stellung hergenommen, welche unser Stück innerhalb der Sammlung jesajanischer Orakel einnimmt.

Wohl ist es mir bewußt, daß ich freilich auf eine entgegenkommende Willigkeit von Seiten der Mehrzahl der Leser gar nicht zu rechnen habe, wenn ich, wie hier geschehen, für die obschwebende Untersuchung einen Zusammenhang zwischen der Aufeinanderfolge der einzelnen Stücke und ihrer Abfassungszeit als Präjudiz gelten lasse. Allein das Präjudiz beruht auf der übereinstimmenden Analogie aller der unzweifelhaften und vollkommen klaren Data, so viel sich deren durch das ganze Buch hin vorfinden. Oder könnte Jemand wirklich leugnen wollen, daß da, wo alle eine ausdrückliche Bezeichnung des Zeitverhältnisses enthaltenden Stellen ausnahmslos

die chronologische Reihenfolge beobachten, allerdings eo ipso ein Präjudiz für das Werk im Ganzen gegeben sey? Auch läßt sich in der That gar vielfach wahrnehmen, wie Ausleger und Kritiker der Macht dieses Eindrucks sich nimmer ganz entziehen können. Man sehe nur, wie sich Hitzig in der Einl. zu Kap. 17. S. 199. 200. bemüht, die Schwierigkeit zu heben, daß ein der gewöhnlichen Ansicht zufolge in so viel früherer Zeit verabfaßtes Stück „mitten unter Orakel aus der Zeit des Sargon und Hiskia" gestellt sey; man beachte, wie eben derselbe Kritiker bald nachher in der Einl. zu Kap. 18. S. 210. die Stellung des genannten Kapitels benutzt, um von ihr aus zu argumentiren; man vergleiche, wie Knobel in der Einl. zu 17, 1—11. S. 116. den Standort dieses Abschnitts für seine Ansicht als beweiskräftig benutzt a): so wird man hierinnen die Wirkung eines Postulats nicht verkennen können, das, wenn auch in thesi noch so sehr zurückgedrängt, in praxi sich doch immer wieder geltend macht. Und so scheint sie mir denn ein gutes, ein unbestreitbares Recht zu haben, diese Frage, wie diese Rede, falls sie mit den Reden Kapp. 7—12. gleichzeitig concipirt seyn sollte, hierher komme, warum sie nicht am betreffenden Orte, warum auch selbst in der zweiten Abtheilung unserer Sammlung nicht nach derjenigen Ordnung eingeschaltet worden sey, wie es der Zeitfolge entsprechend gewesen wäre. Daß sich aber auf diese Frage von dem gegenwärtig geltenden Standpunkte aus eine befriedigende Antwort nicht ertheilen lasse, erhellt vielleicht am Besten gerade aus den Erklärungsversuchen, welche Hitz. in dieser Beziehung an-

a) Selbst Hendew., der doch in der Umstellung der einzelnen Bestandtheile der jesajanischen Orakelsammlung mit so großer Freiheit zu Werke geht, kommt gleichwohl von der vorgefundenen Anordnung, als einen Schluß auf die Verhältnisse der Abfassungszeit begründend, nicht so ganz und gar los, daß er sich nicht manchmal auf dieselbe beriefe. Vergl. z. B. I. S. 128. 421.

falls nicht gewillt, irgendwie zu leugnen, daß Kap. 17. zu Kap. 7 ff. in einer ganz besonderen, sehr innigen Beziehung stehe. Nur daß diese Beziehung nicht eine äußerliche, in dem Zusammenfallen der Abfassungszeit bedingte, sondern eine durchaus innere ist. Dasjenige, was den Ausspruch in Kap. 17. mit den Aussprüchen in Kap. 7 ff. verbindet, ist nichts Anderes als die Stetigkeit eines und desselben Entwickelungsprocesses, dessen der Zeit nach auseinanderfallende Momente der Verwirklichung in den bezeichneten Stücken unserer Sammlung ihre Darstellung finden.

Durch das Bisherige ist, glaube ich, so viel erreicht, daß, sollte aus irgend einem Grunde die Annahme nöthig werden, es habe Dam. auch nach der Eroberung durch Tigl. noch fortbestanden und seine eigenen Könige gehabt; die Zulassung einer solchen Annahme Angesichts der vorliegenden geschichtlichen Zeugnisse in keinerlei Weise bedenklich erscheine. Alles Weitere wird nun also davon abhängen, in wieferne Gründe, welche zu besagter Annahme hintreiben, wirklich vorhanden sind.

Mein erstes Argument ist von der Stellung hergenommen, welche unser Stück innerhalb der Sammlung jesajanischer Orakel einnimmt.

Wohl ist es mir bewußt, daß ich freilich auf eine entgegenkommende Willigkeit von Seiten der Mehrzahl der Leser gar nicht zu rechnen habe, wenn ich, wie hier geschehen, für die obschwebende Untersuchung einen Zusammenhang zwischen der Aufeinanderfolge der einzelnen Stücke und ihrer Abfassungszeit als Präjudiz gelten lasse. Allein das Präjudiz beruht auf der übereinstimmenden Analogie aller der unzweifelhaften und vollkommen klaren Data, so viel sich deren durch das ganze Buch hin vorfinden. Oder könnte Jemand wirklich leugnen wollen, daß da, wo alle eine ausdrückliche Bezeichnung des Zeitverhältnisses enthaltenden Stellen ausnahmslos

die chronologische Reihenfolge beobachten, allerdings eo ipso ein Präjudiz für das Werk im Ganzen gegeben sey? Auch läßt sich in der That gar vielfach wahrnehmen, wie Ausleger und Kritiker der Macht dieses Eindrucks sich nimmer ganz entziehen können. Man sehe nur, wie sich Hitzig in der Einl. zu Kap. 17. S. 199. 200. bemüht, die Schwierigkeit zu heben, daß ein der gewöhnlichen Ansicht zufolge in so viel früherer Zeit verabfaßtes Stück „mitten unter Orakel aus der Zeit des Sargon und Hiskia" gestellt sey; man beachte, wie eben derselbe Kritiker bald nachher in der Einl. zu Kap. 18. S. 210. die Stellung des genannten Kapitels benutzt, um von ihr aus zu argumentiren; man vergleiche, wie Knobel in der Einl. zu 17, 1—11. S. 116. den Standort dieses Abschnitts für seine Ansicht als beweiskräftig benutzt a): so wird man hierinnen die Wirkung eines Postulats nicht verkennen können, das, wenn auch in thesi noch so sehr zurückgedrängt, in praxi sich doch immer wieder geltend macht. Und so scheint sie mir denn ein gutes, ein unbestreitbares Recht zu haben, diese Frage, wie diese Rede, falls sie mit den Reden Kapp. 7—12. gleichzeitig concipirt seyn sollte, hierher komme, warum sie nicht am betreffenden Orte, warum auch selbst in der zweiten Abtheilung unserer Sammlung nicht nach derjenigen Ordnung eingeschaltet worden sey, wie es der Zeitfolge entsprechend gewesen wäre. Daß sich aber auf diese Frage von dem gegenwärtig geltenden Standpunkte aus eine befriedigende Antwort nicht ertheilen lasse, erhellt vielleicht am Besten gerade aus den Erklärungsversuchen, welche Hitz. in dieser Beziehung an-

a) Selbst Hendew., der doch in der Umstellung der einzelnen Bestandtheile der jesajanischen Orakelsammlung mit so großer Freiheit zu Werke geht, kommt gleichwohl von der vorgefundenen Anordnung, als einen Schluß auf die Verhältnisse der Abfassungszeit begründend, nicht so ganz und gar los, daß er sich nicht manchmal auf dieselbe beriefe. Vergl. z. B. I. S. 128. 421.

gestellt hat a). So hilft es auch nicht, mit Hävernick (Einl. II, 2. S. 75. 76.) nach Umbreit zu sagen „das Stück stehe passend mitten unter den Orakeln gegen fremde Nationen, denn Isr. habe sich ja wie ein fremdes Volk mit Syrien gegen Juda verbunden." Einerseits ist es weder an dem, daß die von Kap. 13. bis Kap. 23. sich erstreckende Abtheilung des B. Jesaja als die Orakel gegen Auswärtige enthaltend betrachtet werden könnte (vergl. dagegen 22, 1—14. u. 22, 15—25.), noch auch an dem, daß in der Gruppe Kapp. 7—12. eine gegen ein auswärtiges Volk gerichtete Rede nicht hätte Aufnahme finden können (vergl. dagegen 10, 5—34.), andererseits wäre die eigentliche Frage hiermit noch immer nicht erledigt, da, auch von diesem Standpunkte aus betrachtet, Kap. 17. jedenfalls vor 14, 28—32. stehen müßte und seine gegenwärtige Stellung nur gleichsam der Ordnung zum Trotze hätte erhalten können.

Dieß das erste, aber keineswegs einzige Argument. Ein zweites entnehmen wir dem Inhalte unseres Stücks, insofern sich in demselben im Vergleiche Kap. 7—12. ein Verhältniß des Fortschritts wahrnehmen läßt. Das wichtigste Moment bildet in dieser Hinsicht die Stellung, welche in der vorliegenden Weissagung der kuschitischen Macht durch Kap. 18. eingeräumt ist. In Kap. 6—12. ist von einer analogen

a) Er meint unter Anderem, „Jesaja habe das Orakel (Kap. 17.) anfänglich seines in der That sehr geringen Werths (?) wegen von der Sammlung ausgeschlossen; aber nach Einreihung des jonas'schen Abschnitts (Kapp. 15. 16.) dasselbe der Aufnahme gleich sehr würdig erachtet (!) und demgemäß ihm unmittelbar folgen lassen." Er fährt dann fort: „allein vielleicht hat der letzte Redacteur das Orakel an der jetzigen Stelle eingereiht vor Kap. 18., indem der zweite Abschnitt des Orakels, V. 12, auf ähnliche Art wie Kap. 18. beginnt und bei oberflächlicher Ansicht dasselbe historische Substrat vermuthen läßt, aber, untrennbar von der ersten Hälfte, diese selber nach sich zog." Vergl. S. 199.

Stellung Kusch's gar keine Spur. Ja dort ist unter den an dem großen Drama Betheiligten der Kuschiten gar nicht einmal Erwähnung gethan, der Name Kusch überhaupt nur einmal genannt und da in einer ganz beiläufigen, dem kuschitischen Volke eine völlig untergeordnete Stellung zutheilenden Weise (vergl. 11, 11.). Offenbar ist in diesen Reden die kuschitische Macht unter Aegypten mit einbegriffen und eine ihr speciell geltende Andeutung vielleicht nur darinnen enthalten, daß 7, 18. von „der Fliege am Ende der Nile Aegyptens" geredet ist. Ist es ja doch auch nicht einmal gewiß, ob zu der Zeit, welcher Kapp. 7—12. angehören und der nach hergebrachter Ansicht also auch Kap. 17. angehören soll, die äthiopische Dynastie (deren dritter Regent erst der als Eroberer im größeren Maßstabe berühmte Thirhaka war) auch nur bereits ins Leben getreten war [a]). Nun ist es zwar allerdings an dem, daß das Auge des Sehers weder an Zeit noch an Raum gebunden ist, und wir haben gerade bei Jesaja mehr als Einen glänzenden Beweis von der durch keine Schranke zurückgehaltenen Flugkraft des Geistes, der durch die Propheten redet. Allein nichtsdestoweniger ist die Weissagung ganz unbeschadet der so eben hervorgehobenen Seite doch auch Sache der Entwickelung, und was in Beziehung auf Babel z. B. als zweckgemäß und als nothwendig einer rechtfertigenden Erklärung nicht erst bedarf, das ist in Beziehung auf Kusch, als ein so ganz und gar außerhalb des hebräischen Gesichtskreises liegendes, weder in den Gang der israelitischen Geschichte insbesondere, noch auch in die Entwickelung weltgeschichtlicher Verhältnisse überhaupt jemals in bedeutungsvoller und bleibender Weise eingreifendes Volk, jedenfalls nicht vorauszusetzen.

a) Nach gewöhnlicher Berechnung überfiel Sabaco (der erste der äthiopischen Herrscher) Aegypten zwar unter Ahas, aber erst nach dem Zeitpunkte der syrisch-ephraimischen Invasion.

Aber auch in demjenigen, was Kap. 17. hinsichtlich Aram's und Ephraim's an prophetischem Gehalte bietet, gibt sich im Vergleiche mit Kapp. 7—12. ein Verhältniß des Fortschritts zu erkennen. Man halte einmal die Stellen, in welchen sich die letztgenannten Kapp. über Damaskus aussprechen, mit 17, 1. 3. zusammen und man wird nicht in Abrede stellen können, daß Kap. 17. viel weiter geht, sich in viel extremerer Weise ausspricht, als dieß in 7, 4. 8, 4. 9, 10. der Fall ist. Selbst die Stelle 7, 16. drückt sich bei weitem nicht so bestimmt aus wie 17, 1. a). Auch was Ephraim betrifft, läßt sich Kap. 17. in einer Art und Weise vernehmen, wie sie ganz besonders in eine Zeit paßt, welche die erstmalige, theilweise Erfüllung der in den Reden Kapp. 7—12. ausgesprochenen Sentenz bereits hinter sich hatte und nunmehr dem letzten und Aeußersten entgegensah.

Ueberhaupt finde ich in der Situation, wie sie sich in Kap. 17. abspiegelt, so Manches, was vorzugsweise zu der spätern Abfassungszeit stimmt. Von Aram und Ephr. redet der Prophet nach einer schon früher angestellten Beobachtung so kühl und so ruhig; so wie er dagegen auf Assur zu sprechen kömmt, welche Bewegung, welch' ein Aufruhr! Das paßt schlecht zu demjenigen Zeitpunkte, in welchem durch die beiden verbündeten Könige die Existenz des Reiches Juda so eben auf das Unmittelbarste in Frage gestellt wurde, während die von Seiten Assur's drohende Gefahr annoch im Schooße der fernen Zukunft ruhte. Vortrefflich dagegen paßt es zu jener späteren Zeit, da Ephraim und Aram bereits ins Gericht genommen und in Folge davon für Juda unschäd-

a) Alle die aus Kap. 7 ff. angeführten Stellen, selbst 7, 16. nicht ausgenommen, sind von der Art, daß man sich, was ihre Erfüllung betrifft, nicht bemüßigt sehen würde, über 2 Kön. 16, 9. hinauszugehen. In Absicht auf 17, 1. dagegen verhält es sich, wie wir gesehen haben, anders.

lich geworden waren, während jetzt die Existenz Juda's abseiten Assur's bedroht war. Auch selbst daß in dem ersten von dem verbündeten Aram und Ephraim handelnden Theile unseres Orakels Ephr. und die Schilderung des ihm bevorstehenden Gerichts so sehr in den Vordergrund zu stehen kömmt, während Damaskus, obwohl dem Ganzen in der Ueberschrift den Namen gebend, im Uebrigen doch unverhältnißmäßig zurücktritt, findet von unserm Standpunkte aus eine besonders befriedigende Erklärung insofern, als den aramäischen Alliirten bei der früheren Katastrophe der bei weitem überwiegende Antheil des Gerichts getroffen hatte, während es bei Ephraim zu einer Seyn oder Nichtseyn betreffenden Krise erst durch Salmanassar kam.

Dieß die Gründe, welche mich bestimmen, für eine spätere Abfassung des Stücks Kapp. 17. 18. zu sprechen. Es ist nun nur noch das Einzige übrig, die genannten Kapp., was Sprache und Darstellung anbelangt, mit den anderen für die obschwebende Frage in Betracht kommenden Partieen des Buchs zu vergleichen und zuzusehen, ob das Resultat ein unsere Ansicht bestätigendes sey oder nicht.

Stellen wir zuvörderst das Verhältniß von Kapp. 17. 18. zu Kapp. 7 — 12. in dieser Beziehung fest. Daß eine Vergleichung beider Abschnitte mehrfache Beziehungen und Berührungen zwischen denselben ergeben werde, ist von vorne herein mit voller Sicherheit zu erwarten. Es sind etwa folgende. Gleichwie unser Stück, so sind auch Kapp. 7 — 12. an Gleichnissen und Bildern reich, welche in den Bereich der Pflanzenwelt einschlagen. Man vergl. 9, 17. 10, 17 — 19. 10, 33. 34. und halte namentlich 9, 9. mit 17, 8. 9. zusammen. Auf die analoge Symbolik in 18, 1. vergl. 7, 18. ist oben schon hingewiesen worden. Der Zustand der Verwüstung ist in 17, 2. b. mit denselben Zügen geschildert, wie 7, 21. 22., besonders V. 25. b. Die Vergleichung Assur's mit überschwemmendem Ge-

wässer entspricht 8, 7. 8. Außerdem Einzelnes: 17, 1. b. vergl. 7, 8. b.; 17, 2. (עֲזֻבוֹת) vergl. 7, 16. (הֶעָזֻב) vergl. 17, 3. (שְׁאָר) vergl. 7, 3. 10, 19. 20 — 22. 11, 11. 16.; 17, 3. 4. (כְּבוֹד יַעֲקֹב) vergl. 8, 7. 10, 3. 16. 18.; 17, 4. (רָזָה, מִשְׁמָן) vergl. 10, 16.; 17, 14. (in Beziehung auf Assur בַּז und שֹׁסָה nebeneinander) vergl. 10, 6. 13. (dieselben Ausdrücke gleichfalls in Beziehung auf Assur, nur aber auf die beiden Verse vertheilt); 18, 1. b. vergl. 7, 20. (בְּתַעַר הַשְּׂכִירָה בְּעֶבְרֵי נָהָר).

Vor allen Dingen wird, um ein sicheres Urtheil zu begründen, eine nähere Würdigung der vorgelegten Data erforderlich seyn.

Was die in die Sphäre der Vegetation einschlagenden Bilder und Gleichnisse betrifft, so wird durch sie ein specielles Verwandtschaftsverhältniß nicht begründet, da sie dem allgemeinen Charakter jesajanischer Darstellung überhaupt angehören und auch anderwärts vorkommen. Man vergl. aus Kapp. 1 — 6: 1, 30. 3, 14. 5, 1 — 7. 5, 24. 6, 13.; außerdem: 27, 2 — 4. 27, 6. 28, 4. 32, 19. 37, 27. 31. u. s. w. Ein specielles Verhältniß würde man nur in dem Falle folgern können, wenn zwischen den in Kapp. 17. 18. und in Kapp. 7 — 12. vorkommenden einschlägigen Bildern eine specifische Aehnlichkeit statt fände. Dem ist aber nicht also. Im Gegentheile, während alle in Kapp 7 — 12. vorkommenden Gleichnisse dieser Art vom Walde hergenommen sind, von dessen Zerstörung durch Feuer oder Beil, ist es bei sämmtlichen in Kapp. 17. 18. gebrauchten Bildern die Ernte, welche als vollzogen (17, 5. 17, 6.) oder gestört (17, 10. 11. 18, 4. 5.) die Pointe ausmacht. Nicht minder ist auf den Gebrauch von כָּבוֹד in 17, 3. 4. kein Gewicht zu legen. Auch diese Ausdrucksweise ist, wie die Fälle 5, 13. 16, 14. 21, 16. 22, 24. beweisen, zu sehr eine allgemeine, überdieß auch ihre Anwendung in unserem Stücke aus dem Grundgedanken des Ganzen, welchem zufolge es sich um die Nichtigkeit aller und jeder creatürlichen Herrlichkeit handelt, speciell hervorgegangen. Aus

ähnlichem Grunde kann auch שְׁאָר 17, 3. kaum in Betracht kommen. Etwas Beweisendes würde es nur dann haben, wenn es a. a. O. in demjenigen specifischen Sinne gebraucht wäre, in welchem es 7, 3. 10, 20—22. 11, 10. 16. vorkömmt.

Ein unleugbarer Zusammenhang dagegen findet zwischen 17, 12. 13. und 8, 7. 8. statt, zugleich aber eben ein solcher, welcher unser Stück als das spätere charakterisirt. Dieselbe Ueberfluthung, welche 8, 7. 8. ihrem Eintritte nach beschreibt, ist 17, 12. 13. als ihr Ende findend bezeichnet. Nicht minder steht 18, 1., sofern meine Erklärung der Worte צִלְצַל כְּנָפַיִם die richtige ist, mit 7, 18. im Zusammenhange und wurzelt nach seinen beiden Hemistichien in der Stelle 7, 18—20. Aber auch hier stellt sich das Verhältniß als ein Verhältniß der Entwickelung dar. Der Prophet hat, indem er die Weissagung Kap. 7. von Neuem aufnimmt, einen in der Zwischenzeit erst auf den Schauplatz getretenen Mitspieler in einem der primitiven Weissagung entsprechenden Costüme eingeführt. Auch 17, 2. ist in ähnlichem Sinne, als 7, 16. aufnehmend, zu betrachten.

Was die übrigen Stellen betrifft, so ist 17, 4. in seinem Zusammentreffen mit 10, 16. jedenfalls bedeutsam, die Fälle 17, 1. b. 2. b. 14. dagegen (man vergl. nur zu 17, 2. b. außer 7, 21. 22. 25. auch 5, 5. 17. 27, 10. 32, 14., deßgleichen zu 17, 14. außer 10, 6. 13. auch 42, 22. 24.) nicht geeignet, eine specielle Beziehung zu erhärten.

Der Thatbestand stellt sich somit nach dieser Seite als ein unserer Ansicht durchaus vortheilhafter dar. Bedenken wir, daß der ganze Cyklus von Orakeln, zu welchem unser Stück gehört, wesentlich in der Gruppe Kapp. 7—12. wurzelt und eigentlich (vergl. des Verf. der Proph. Jes. S. 34.) nichts Anderes ist als die weitere Ausführung zu 11, 6—8. 10. 11—16.; ferner, daß innerhalb dieses Cyklus die Rede Kapp. 17. 18. in specie die Aufgabe hat, die Kapp. 7—12. nach ihrem besonderen

Objecte von Neuem aufzunehmen und dasselbe solchergestalt in dieser Kette von Gerichten zu vertreten: so kann man sich nur wundern, daß der Beziehungen und Berührungen nicht noch bei weitem mehr sind a).

Aber die Rede Kapp. 17. 18. steht noch zu einem andern Abschnitte unserer Sammlung in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse, nämlich zu Kap. 2. Auf dieses Verhältniß wurde oben schon hingedeutet, als es sich darum handelte, den der ganzen Rede zu Grunde liegenden Hauptgedanken aufzuweisen. Alles Zeitlichen endliche Niederlage, des Herrn alleiniger schließlicher Triumph — dieß, wie wir gesehen haben, der Gedanke, aus welchem sich als aus ihrem Mittelpunkte die ganze Rede so im Großen wie im Kleinen und Einzelnen entwickeln läßt. Aber eben von der falschen und echten Herrlichkeit, von dem unfehlbaren Falle der einen und dem endlichen Triumphe der andern handelt auch Kap. 2. und die Kapp. 17. 18. sind im Grunde nichts Anderes als die concrete Anwendung der in Kap. 2. ausgesprochenen allgemeinen Sätze. So bildet das berühmte Damaskus, welches abgeschafft werden soll als Stadt (17, 1.), so bilden die Städte Aroer's, die verlassen werden sollen (17, 2)., so die Befestigung, (מִבְצָר), welche von Ephraim weichen soll (17, 3.), die Festungen, welche verfallen sollen (17, 9.), die

a) Instructiv dürfte es seyn, zuzusehen, inwiefern sich auch an andern Stücken der von Kap. 13. bis Kap. 23. sich erstreckenden Abtheilung Zeichen eines Zusammenhangs mit Kapp. 7 — 12 entdecken lassen. Man vergl. in seiner Beziehung 14, 29. a. mit 9, 3. 10, 5. 24.; 14, 29. b. mit 11, 1. 10; 16, 1. mit 10, 32.; 16, 2. a. mit 10, 14. vergl. 31, 5.; 16, 5. mit 9, 6. 11, 2 — 5.; 16, 14. mit 10, 25; 19, 2. mit 9, 10.; 19, 3. mit 8, 19.; 19, 15. mit 9, 13.; 19, 16. mit 10, 32. 11, 15.; 19, 23. mit 11, 15. 16.; 20, 6. mit 10, 3. Von spätern Stücken überhaupt: 27, 13. vergl. 11, 15. 16.; 28, 2. 17. vergl. 8, 7. 8.; 28, 13. vergl. 8, 15.; 28, 22. vergl. 10, 23.; 29, 4. vergl. 8, 19.; 29, 17. vergl. 10, 25.; 29, 23. vergl. 8, 13.; 30, 28. vergl. 8, 8.; 30, 31. vergl. 10, 24. Unter diesen Fällen befinden sich Reminiscenzen auffallender, als irgend eine in Kapp. 17. 18. sich findet.

Individualisirung des durch 2, 15. über jeden hohen Thurm und über jede unbezwingliche (בְּצוּרָה) Mauer angesagten Gerichts. Darum wird das Königthum Aram's (17, 3.), darum eben die Herrlichkeit Israel's, welche armselig werden soll (17, 3. 4.), hervorgehoben, zur Specificirung nämlich des Stolzen und Hohen und des Erhabenen, dem nach 2, 12. ein Tag der Erniedrigung bevorsteht. Die Bilder in 17, 10. 11. 18, 4. 5. gehen auf Rechnung von 2, 13.; das Fremdländische, woran Israel sein Wohlgefallen hat, tadelt der Prophet in 17, 10. (זְמֹרַת זָר), so wie in 2, 6. Und wer an dieß Alles noch nicht glauben wollte, der wird doch die in 17, 7. 8., vergl. mit 2, 9—11. 17—19. 20. 21., zu Tage stehende Harmonie beider Kapitel nicht leugnen wollen a), die in eigentliche Reminiscenz übergehende Aehnlichkeit des Ausdrucks in 17, 8., vergl. mit 2, 8. 20., jedenfalls nicht leugnen können.

Unsere Ansicht hat sich aber nach dieser Seite noch in einer andern Richtung zu bewähren. Wir haben nämlich endlich auch zuzusehen, ob sich an den die Kapp. 17. 18. zunächst umgebenden, d. h. nach unserer Annahme gleichzeitigen oder doch der Abfassungszeit nach zunächst stehenden Reden etwas von jener Gleichartigkeit der Ausprägung, welche man an den einem und demselben Zeitraume angehörenden Geistesproducten zu sehen erwartet, wahrnehmen lasse.

Zuvörderst, wie billig, ziehen wir das unmittelbar vorhergehende Stück in Betrachtung. Wirklich scheint es, als ob der in der Weissagung über Moab Kapp. 15. 16. waltende, auf Induction und, so zu sagen, auf Zersplitterung des Objects gerichtete Geist in unserer Rede seine Nachwirkung habe. Namentlich ist es der Eingang derselben, die Strophe 17, 1—3., die als Nachhall des nomenclatorischen Charakters erscheint, welcher das Orakel Kapp. 15. 16. in seinen in lauter Aufzählungen aufgehenden Partien vor allen andern Stücken ringsumher auszeich-

a) 17, 1—6 = 2, 17. a.; 17, 7 = 2, 17. b.; 17, 8 = 2, 18.

net. Ein anderer Punkt, in welchem sich ein näherer Zusammenhang zwischen den beiden Reden offenbart, ist durch die in Kapp. 17. 18. gebrauchten Bilder gegeben. Diese, dem Ackerbau im weitesten Sinne, der höheren und niederen Cultur des Bodens entnommen, stellen sich in ihrer auffallenden Häufung, so wie in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit als durch die Richtung, welche des Propheten Phantasie in der vorhergehenden Weissagung, näher in 16, 8 — 10, genommen, modificirt dar. Namentlich vergl. 16, 8. mit 18, 5., wo dann auch die specielle Berührung des Ausdrucks in כְּמֶשֶׁר und נְמִישׁוֹת nicht zu übersehen ist. Auch halte man 17, 11. b. mit 16, 9. zusammen. Außerdem erinnert 16, 14. durch כְּבוֹד מוֹאָב an 17, 3. 4., durch שְׁאָר an 17, 3., durch הָמוֹן und כַּבִּיר an 17, 12.; 16, 10. durch הִשְׁבַּתִּי an 17, 3. Etwas anderer Art ist es, daß in 15, 1., so wie in 17, 14. (und in 21, 4. gleichfalls) die angedrohte Katastrophe eine über Nacht kommende ist.

Als einen innerhalb der ganzen Gruppe weiter verbreiteten Zug von Familienähnlichkeit hebe ich die mehrfach vorkommende Abordnung von Gesandten, namentlich an den Sitz des lebendigen Gottes, hervor. Vgl. 14, 32. 16, 1. 18, 2. 18, 7. Auch 21, 11. 12. ist verwandter Art. Vermöge dieser Stellen verhalten sich die betreffenden Reden als Entfaltung von 11, 10., in welcher Mutterstelle auch 19, 18. 19 — 22. 23, 18. wurzelt.

Außerdem vergl. 19, 6. (דַּלְלוּ) mit 17, 4.; 20, 2. (בְּיַד הַהִיא) mit 18, 7.; 21, 1. a. mit 18, 1. a.; 22, 1, a. 5. mit 18, 1. a.; 22, 5. mit 18, 2. 7. (מְבוּסָה kommt nur in diesen Stellen vor); 22, 11. mit 17, 7. 8.; 23, 1. mit 17, 1.; 23, 13. 25, 2. mit 17, 1. (מַפֵּלָה, מַפֵּלָה kommt nur in diesen drei Stellen vor); 24, 13. mit 17, 6.; 24, 16. mit 17, 4. vergl. 10, 26.; 25, 2. a. a. mit 17, 1.; 26, 4. 30, 29. (צוּר von Jehova) mit 17, 10.; 27, 1. mit 18, 1.; 27, 9. mit 17, 8. (die Verbindung אֲשֵׁרִים וְחַמָּנִים kömmt nur an diesen beiden Stellen vor); 27, 10. mit 17, 2.; 27, 10. mit 17, 6. (סְעִפִּים als Zweige nur in diesen zwei Stellen); 27, 12. mit 17, 5. 6.; 28, 2. mit 17,

12. 13. vergl. 8, 7. 8.; 29, 1. 2. 7. mit 18, 1. a.; 29, 5—8. mit 17, 12. 13.; 31, 1. 7. mit 17, 7. 8.; 31, 8. 9. mit 17, 13. 14.; 32, 10. mit 17, 11. b.; 32, 12. mit 17, 6. (פֹּרִיָּה bei Jes. nur in diesen beiden Stellen); 32, 14. mit 17, 2.; 34, 17. a. mit 17, 14. b.

Habe ich nun aber mit dem bisher Vorgetragenen das Rechte getroffen, bilden die Kapp. 17. 18. in der That Ein Ganzes und ist diesem Ganzen die Stelle, welche es innerhalb der jesajanischen Orakelsammlung einnimmt, wirklich in Uebereinstimmung mit dem hinsichtlich aller übrigen Stücke beobachteten Verfahren auf den Grund der Abfassungszeit angewiesen worden: so kann es nicht fehlen, es müssen dem von unserer Rede aus vor- und rückwärts Blickenden auch dem Inhalte nach allerlei Spuren von Zusammenhang, von Zusammenpassen und Ineinandergreifen in diesen eine stetige Folge von weissagenden Reden wiedergebenden Stücken entgegentreten.

So befindet es sich denn auch. Wir finden Kapp. 17. 18. mitten unter einer Gruppe von Weissagungen, welche sich als Einzelbilder zu erkennen geben, deren Ensemble Ein großes Gemälde bildet.

Während der Regierung des Königs Hiskia trat, so viel wir sehen, die assyrische Macht in ein neues Stadium der Entwickelung ein. Nachdem sie einmal unter Tiglath-Pilesar in den Ländern diesseits des Euphrats, wo man bis dahin noch dem Gedanken hätte Raum geben dürfen, Assur gegenüber eine ihm das Gleichgewicht haltende Macht zu gründen (aramäisch-ephraimitische Allianz unter Rezin und Pekah), festen Fuß gefaßt hatte, konnte es nicht ausbleiben, daß die Assyrer früher oder später mit den Aegyptiern in Conflict geriethen. Dieser Conflict wurde um so unvermeidlicher und ernstlicher, da Aegypten durch die mittlerweile emporgekommene, gleichfalls auf Eroberung gerichtete kuschitische Dynastie der assyrischen Macht, als um die Weltherrschaft concurrirend, entgegentrat. Dieß die Ursachen, welche während der

Regierung Hiskia's wiederholte Züge Assur's gegen Aegypten hin veranlaßten. Daß unter diesen Umständen die zwischen den beiden Großmächten liegenden vorderasiatischen Staaten zweiten und dritten Rangs unter einer Reihenfolge von zermalmenden Kriegszügen der Reihe nach theils mehr, theils weniger litten, versteht sich von selbst. Und diese Zeit ist es nun eben, auf welche sich unser Orakel bezieht, auf die sich die meisten der rings umgebenden Weissagungen mahnend und vorbereitend beziehen.

In der unserem Stücke unmittelbar vorhergehenden Rede haben wir von einer Verstörung des moabitischen Landes gelesen, welche wir auf keine andere als die assyrische Macht zurückführen können. Wir haben in 16, 14. gehört, daß der Herr in 3 Jahren diese Heimsuchung über Moab werde kommen lassen. Was ist da wohl natürlicher, als daß die Geißel, welche laut Kapp. 15. 16. das ganze Gebiet Moab's traf, welche laut eben jenen Kapp. das Gebiet im Osten des Jordans weit hinauf über den Arnon (die eigentliche Grenze Moab's) schlug, daß eben dieselbe Geißel auch Aroer (17, 2.), ja selbst Damaskus und überhaupt Aram erreichte. Man denke an die Expedition jener vier Könige des grauen Alterthums, von welcher Gen. 14. berichtet. Auch sie kamen aus dem östlichen Asien und streiften das ganze Land im Osten des Jordans vom tiefsten Süden an bis zum höchsten Norden, bis nach Damaskus hin, wo sie Abraham ereilte, in Einem Zuge ab.

Aber auch schon das frühere, das in 14, 28—32. gegen die Philistäer gerichtete Orakel hat mit der 14, 31. als vom Norden herkommend angekündigten Brandfackel die Kriegsfurie im Auge, welche bald nachher von Assur aus über den ganzen Complex von Reichen zu ergehen anfing. Von der Erfüllung jenes Gesichts oder vielmehr von einer auf Grund der in 14, 31. summarisch gestellten Rechnung betreffenden Abschlagszahlung gibt uns

dann gleich eines der auf Kapp. 17. 18. folgenden Stücke, Kapp. 20., in der beiläufigen Notiz 20, 1. Kunde.

Noch deutlicher und schöner bewährt sich in der Stellung unserer Rede Planmäßigkeit und Zusammenhang nach der andern Seite hin, im Verhältnisse zu den nachfolgenden Reden. Es ist klar, wie unser Stück durch Kap. 18. den Uebergang bildet zu den Mächten afrikanischen Bereichs. In den folgenden Orakeln hält der Prophet diese Richtung fest. Gleich in Kap. 19. macht er durch die Weissagung über Aegypten die in der vorhergehenden Rede nur beiläufig zur Sprache gebrachte Sphäre zum ausdrücklichen Gegenstande seines Weissagens. Auch Kap. 20. liegt noch in derselben Direction und nimmt nun den durch Kap. 18., so wie den durch Kap. 19. in dieser Richtung angeknüpften Faden zusammen auf a).

Ueberhaupt reihen sich die Reden, die der Prophet nach Abschluß der Gruppe Kapp. 7—12. in Uebereinstimmung mit der Richtung, welche der Gang der Ereignisse von da an nahm, vorzugsweise gegen auswärtige Völker hielt, keineswegs so plan- und ordnungslos aneinander. Die erste derselben, gegen Babel gerichtet, 13, 1—14, 27., schließt sich auch innerlich an Kapp. 7—12. unmittelbar an. Sie bildet gewissermaßen die Fortsetzung von 10, 5—34., läßt nur die Scene über Assur hinaus in immer fernere Hintergründe, zu immer weiterer Prospection sich vertiefen. Deß zum Zeugnisse faßt auch der Prophet durch 14, 24—27. das, was er in 13, 1—14, 23. über Babel gesagt hat, in die Einheit mit dem Ausspruche über Assur in 10, 5—34. zusammen und führt damit seine Rede auf die Gegenwart als den Punkt, von welchem er ausgegangen, zurück. Mit der gegen die Philistäer gerichteten Rede 14, 28—32. beginnt (vergl. 14, 28.) die Reihe derjenigen Orakel, welche dem vorhin besprochenen

a) Wie sehr Kap. 18. mit Kap. 19. im Zusammenhange stehe, zeigt der Irrthum Hendewerk's, welcher geradezu beide Kapp. zu Einer Rede verbindet (S. 420 ff.).

Zeitraume assyrisch = ägyptischen Conflicts angehören. Es möchte auch in dieser Beziehung nicht ohne Bedeutung seyn, daß das Orakel, so klein es ist, mit einer Zeitangabe an der Spitze auftritt. An die Philistäer aber wendet sich das Wort der Weissagung unter all den bei diesen Wirren betheiligten Völkern vielleicht deßhalb zuerst, weil gerade sie des Ahas Regierung sich recht zu Nutze gemacht hatten, um Juda Abbruch zu thun (2 Chr. 28, 18.), und bisher ohne alle Ahndung geblieben waren. Von ihnen anhebend, nimmt der Prophet dann zuvörderst die kleinen Dränger, die dem Reiche Juda unmittelbar im Nacken sitzenden Peiniger durch, die Moabiter (Kapp. 15. 16.), die Aramäer (Kap. 17.), die Ephraimiten (ebendaselbst). Er macht sonach die Tour rings um das judäische Land, indem er dasselbe von Südwest aus durch Ost nach dem Norden zu umkreist. Nachdem der Kreislauf solchergestalt einmal durchgemacht ist, wiederholt er sich in weiterer Peripherie. Das Wort der Weissagung richtet sich nun an die dem Weltwesen in weiterem Bereiche angehörenden Völker, namentlich an die Großmächte. Indem der Prophet diesen zweiten Kreislauf in derselben Direction wie den erstern engen zurücklegt, wendet er sich zuerst (Kap. 19. Kap. 20.) nach Südwest an Aegypten und Aethiopien, hernach (Kap. 21.) nach Südost und Ost an die בְּנֵי קֶדֶם, an Babel, endlich (Kap. 23.) nach Norden an die Phönicier. Die Rede Kapp. 17. 18. also vermittelt den Uebergang vom ersten zum zweiten Rundgange. In 17, 1—11. schließt sie die erste Umschau ab, in Kap. 18. leitet sie auf die zweite ein. Der zwischen den beiden nach entgegengesetzten Seiten hinweisenden Theilen mitten inne liegende Abschnitt (17, 12—14.) ist Assur gewidmet, derjenigen Macht, in welcher sich für die damalige Zeit alles Weltwesen, die Herrschaft der Welt einerseits, so wie andererseits das ihrer harrende Gericht, als in einem Inbegriffe darstellte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Bedeutung der kantischen Philosophie für die neuere Theologie.

Ein akademischer Vortrag
von
Lic Dietlein,
Privatdocenten in Königsberg.

Ich fühle ganz, indem ich den Lehrstuhl der Albertina zum ersten Male besteige, das Gewicht des Augenblicks, welches auf meinen Schultern um so schwerer lastet, da es nicht durch meine eigne Geltung, sondern im Gegensatze vielmehr zu den geringen Mitteln, die ich hinzubringe, durch Fügung der Umstände in dieß Ereigniß gelegt ist. Es geschieht, daß ich an diese Stelle trete, nicht ohne Beziehung zu dem schweren Verluste, den durch das Abscheiden eines hochverdienten Lehrers diese Universität vor noch nicht Jahresfrist erlitten hat, den zu ersetzen ich nie gemeint seyn kann, von dessen Arbeitsfelde ich nur gewagt habe einen kleinen Theil, zur Bestellung mit allem Fleiße und aller Treue, mir abzugrenzen.

Wo der Tod die Reihen lichtet, müssen auch die Ungeübten vortreten. Und gelichtet hat er hier. Es war der erste Act der Universität, an dem ich mich betheiligen konnte, die Erweisung der letzten Ehre an denjenigen, durch dessen Abforderung wir in neue schwere Betrübniß versetzt wurden. Da, als auf die ernste Feier,

mit welcher über ihm die Erde geschlossen wurde, die Warte niedersah, die er, um den Himmel uns aufzuschließen, gebaut hatte, da konnte ich des Mannes Bedeutung ahnen, den näher zu würdigen außerhalb der Grenze meiner Studien liegt. Aber eines Andern, mit dessen Verdiensten mich zu beschäftigen mir näher liegt, eines Andern, Aeltern, mußte ich mit dort gedenken, weil er, wie jener, in einer Zeit der Nacht, die sich Aufklärung nannte, eine Warte hier bei uns gebaut hat, die menschliche Unzulänglichkeit zu überschauen und die Ferne des Himmels zu ermessen. Kant ist der Mann, seine Sternwarte die Kritik der reinen und die Kritik der praktischen Vernunft. Erlauben Sie mir, seine Bedeutung für meine Wissenschaft, wie sie in neuer Zeit sich gestaltet hat, zum Gegenstande dieser Vorlesung zu machen.

Die Bedeutung der kantischen Philosophie für die neuere Theologie. Was innerhalb der Philosophie selbst und in deren allerneuesten Bestrebungen der Name Kant's für einen Klang hat, ist Ihnen bekannt. Nachdem durch Fichte, Schelling, Hegel dieser Wissenschaft eine Gestalt gegeben worden, in welcher mit dem Kriticismus Kant's jede äußerliche Aehnlichkeit ihr verschwunden war, hat nun doch wieder vom Behaupten und Darstellen die Philosophie abermals eine entschiedene Wendung zum Kritisiren, von der Frage nach dem Was zur Frage nach dem Ob genommen. Und zwar nicht bei denen allein, die über die Gegenstände unseres Nachdenkens selbst, über menschliche und göttliche Dinge in Zweifel und Verneinung gefallen sind; auch nicht bei denjenigen allein, welche gegen die Philosophie und die von dieser besondern Wissenschaft als besonderer für die Erkenntniß angebotenen Mittel eine zweifelnde Stellung eingenommen haben; endlich auch nicht bei denjenigen allein, die gegen die neueren, nach-kantischen Leistungen dieser Facultät mißtrauisch geworden sind. Vielmehr vom Gebiete der hegel'schen Philosophie

aus, da, wo sie noch als solche sich will, ist anerkannt worden, daß wir mehr vielleicht, als wir wissen und wollen, auf kantischen Wegen uns befinden und an ihn uns zu halten haben.

So die Philosophen. Die Theologie dagegen, nachdem sie eine Zeit hindurch die philosophischen Bestrebungen des Jahrhunderts als das ihr selbst Heilung und Nahrung Gebende anzusehen gewohnt war, hat später von da hinweg zu andern Ausgangspunkten und von diesen alsbald gegen die neueste Philosophie sich gewendet. Und zwar gegen dieselbe zunächst als die neueste: so mochte wider hegel'schen und schelling'schen Dogmatismus ihr der kantische Kriticismus für die eigene Entwickelung um so bedeutender erscheinen. Aber dabei blieb es nicht. Denn ob der Philosophie überhaupt bisher die richtige Stellung zur Theologie gegeben sey, kam nur in Frage. Und wenn man das Heil bis dahin von jener für diese hatte erwarten wollen, so fühlte sich nun die Theologie stark genug, auf ihre eigene Grundlagen sich zu verlassen und ihr Verhältniß zur andern Facultät als ein selbständiges — mehr noch: als das der gebenden zur empfangenden — mehr noch: als das der alleinherrschenden zur abhängigen, wenn nicht ganz bei Seite zu schiebenden, aufzufassen.

Diese Stellung nun der Facultäten können wir hier nur als Thatsache angeben; eine Entscheidung des Streites, auch nur mit andeutenden Worten, daran zu knüpfen, liegt mir um so ferner, als ich überhaupt nicht das menschliche Denken unter den Gesichtspunkt einer doppelten, an neben einander gehende Wissenschaften vertheilten Entwickelung stellen möchte. Auch handelt es bei der Frage, was für die Theologie Kant zu bedeuten habe, sich nicht um die Stellung zweier Wissenschaften zu einander. Nicht was von kantischer Philosophie die christliche Theologie, sondern was von kantischer Philo-

sophie und Theologie unsere heutige, das Christenthum verstehen wollende Theologie und Philosophie für Frucht habe, lassen Sie uns als Frage stellen. Sollten wir zu einem Ergebnisse darüber gelangen, so wird, ohne daß wir uns besonders deßhalb bemühten, darin schon mit eine Entscheidung über die Frage gegeben seyn, ob über menschliche und göttliche Dinge, der vorangehenden Entwickelung zufolge, weiter zu forschen, in zweien oder in einer einzigen Wissenschaft — unsere Zeit für das Richtigere halten müsse.

Ohne weitere Vorbereitung denn: was ist es, was Kant gedacht, gewollt, gesagt hat? Nun freilich dieß mit zwei Worten darzustellen, das, was der Welt verständlich zu machen, der Mann selbst in seiner langen Wirksamkeit nicht Jahre genug fand, im Laufe einer Stunde zu erledigen, und so zwar, daß wir noch Zeit behalten, darüber eines Weiteren zu reflectiren, dieß scheint so gewagt, daß fast die Flucht davor auf Entschuldigung hoffen könnte, wenn etwa ich mir die Erlaubniß ausbäte, die Kenntniß der kantischen Philosophie bei der ganzen Versammlung, wie billig, vorauszusehen und nun sofort, als kämen wir von einer Darstellung derselben, zu allerhand Erörterungen darüber zu schreiten. Doch aber kann ja dieß nichts helfen. Wir müssen wissen und in aller möglichen Kürze, und doch so scharf, als es bei aller Kürze möglich ist, uns darüber vereinigen, was uns als eigentliche Summe der kantischen Philosophie erscheine, damit wir wissen, wenn wir weiter reden, worüber? und ob in der That wir über dasselbe reden.

Nicht gerade auf Kant's Worte, auf die Kunstausdrücke seines Systems soll es ankommen. Uebersetzt in die im Augenblicke uns geläufigsten Sprachformen, was ist seine Meinung?

Der Gegenstand des menschlichen Nachdenkens, das sagt er, ist einer, ist die Welt der Dinge, die mich umgeben, die als Stoff durch Erfahrung von mir vorgefunden werden. Es gibt daneben kein zweites Gebiet. Anschauungen, Begriffe, Ideale — das sind die Formen, unter denen wir die Erfahrungswelt denken; falsch aber ist es, Ideen und Ideale noch einmal für sich zum Gegenstande des Denkens machen, neben der Welt der Dinge noch ein Wissen von einer darüber liegenden Welt haben zu wollen. Das Seyn, das Gewußtwerden kommt dem Dinge zu; unser Denken darüber ist nicht wieder ein Ding; das, was wir über das Seyende denken, ist ebenfalls kein Ding. Man hat das Denken der Dinge fälschlich unter dem Namen Seele zu einem Dinge, zu einem Seyenden, einer Substanz gemacht, und allerhand darüber wissen zu können sich eingebildet — ein Paralogismus, sagt Kant, für den wir keine Garantie aus der Erfahrung haben. Man hat ferner das, was wir bei den Dingen denken, unsere Begriffswelt, wie sie in höchster Zuspitzung zu einem obersten Begriffe zusammenläuft, unter dem Namen Gott zu einem Seyenden und Wißbaren machen wollen — ein Ideal, sagt Kant, für das wir keine Garantie aus der Erfahrung haben. Auf jenem Paralogismus beruht die ganze Psychologie, auf diesem Ideale die ganze Ontologie; — beide Disciplinen, mit welchen bis dahin über die Erfahrungswelt der Mensch in seinem Wissen hinaussteigen zu dürfen meinte, zerstört die Kritik der reinen Vernunft durch die einfache Bemerkung, daß das Denken auf das Denken anzuwenden, ein Paralogismus, daß das Denken auf das bei dem Durchdachten Gedachte anzuwenden, eine Verwechselung von Ding und Ideal sey.

Welt, Gott, Ich — diese drei Objecte für sein Denken und Wissen glaubte der Mensch zu haben, Kant nimmt ihm zwei davon — aber er geht im Verengern noch weiter.

Im Denken der Welt gerathen wir auf Widersprüche. Wie kommt das, da doch die Welt der Gegenstand ist, auf den wir ohne Paralogismus die Kategorien unseres Verstandes anwenden? Und doch, sobald wir zu den Kategorien der Quantität greifen, entsteht der Widerspruch, daß die Welt sowohl unendlich als begrenzt ist; nach den Kategorien der Qualität ergibt sich die Antinomie, daß die Welt sowohl ein Ganzes als ein unendlich Getheiltes ist: die Kategorien der Relation verwickeln uns in den Widerspruch, Alles als verursacht anzusehen und doch wieder, um die Reihe nur erst anfangen zu können, ein Freies zu setzen; endlich in Bezug auf die Modalität erscheint die Welt als nothwendig einerseits, und als bloß möglich und auch nicht seyn könnend andererseits, je nachdem ich sie gerade zu fassen beliebe, entweder als das alle Möglichkeiten umschließende Eine oder als die einzelne unter vielen Möglichkeiten wirkliche.

Sie sehen, meine Herren, die kantische Kritik der reinen Vernunft geht unbarmherzig mit uns um. Wir bringen ihr unser gesammtes Wissen zur Prüfung entgegen; wir sind gefaßt darauf, uns manche Schwächen nachweisen zu lassen; unser Wissen sey Stückwerk, bekennen wir mit dem Apostel. O über die eingebildete Bescheidenheit. Nicht Stückwerk, sondern Illusion, Schein, Täuschung, Wortkram ist vor der Kritik das ganze Wissen. Kein Stückwerk, sondern ein Lappen, ein überall geflickter Lappen, der, wenn wir ihn nach oben anziehen, über die Füße nicht reicht, und wenn wir die Füße damit bedecken wollen, den Oberkörper bloß läßt; und beim Hin- und Herzerren reißt er noch überall, so daß die gänzliche Nacktheit überall armselig durchscheint.

Drei Gebiete des Wissens glaubten wir zu haben, Gott, Seele und Welt. Zwei nimmt uns die Kritik mit einem Federstriche; und das dritte? Dem dritten allerdings ist insofern nichts anzuhaben, als es doch wirklich,

nicht bloß eingebildeterweise, Gegenstand des Denkens ist, Gegenstand unseres Wissens seyn könnte, wenn — unser Denken wirklich ein Wissen wäre, nicht bloß ein Herumspielen der unserm Verstande geläufigen Formen an einem Objecte, das selbst davon unberührt, undurchdrungen bleibt. Den Kern wollten wir verschlucken, und doch an der bloßen Schale zerbeißen wir uns die eigenen Zähne, mit dem obern Gebisse die Unterkiefer, mit dem untern die obere Zahnreihe zerarbeitend. Ist es nicht dieser Eindruck, den von unserm Wissen die kantische Kritik mit ihrem Nachweise der Antinomien uns zurückläßt. Unsere Kategorien, statt die Dinge zu begreifen, werden Kategorien gegen einander; eine verklagt, widerlegt die andere. Alle Wirklichkeit ist so möglich als nothwendig, also weder möglich noch nothwendig. Alle Wechselwirkung ist so gewirkt als frei, also weder frei noch verursacht. Alles ist Eins und ist Vieles, also weder Eins noch Vieles. Alles Begrenzte ist und ist nicht; so ist es weder noch ist es nicht. Ja so verkehrt der letzte Satz klingen mag — denn Sie wissen, daß man als von den einfachsten Denkgesetzen widerlegte Verwirrung es anzuführen pflegt, wenn Jemand die Alternative stellt: A. ist B, oder ist nicht B oder keins von beiden. Und doch zuletzt als unsrer Weisheit Summe erscheint diese Verwirrung.

Von den drei Gegenständen: Welt, Gott, Ich, blieb die Welt allein; aber von diesem einzig bleibenden Gegenstande des Wissens bleibt ungewußt und unerkannt das Ding an sich, und auch von ihm sehen wir nun, daß wir nichts wissen können.

Wir haben Kant's Kritik — dieß war unser Ausgang — mit einer Sternwarte verglichen. Ich möchte nicht, daß Sie dieß nur wie ein gelegentlich aufgegriffenes, halbwege passendes Gleichniß ansähen. Es ist durchaus die Stellung unseres Philosophen der des Sternbeobachters gleich, der sich hoch über die dunstige

Schicht der von der Erde und nieder zur Erde steigenden Wolken vereinsamt hat, lautlos und leidenschaftslos. Die da unten umherlaufen, bedünken sich, viel zu wissen und zu haben. Sie haben dreierlei, den Boden, sich selbst und den Himmel. Der Boden grünt und wimmelt, der Himmel schwirrt und träufelt, sie selber rennen und laufen. Da ist Alles greifbar und wirklich, das Ich seiner selbst so gewiß wie des Bodens, auf dem es steht, und der Himmel zwar transcendent, höher als Erde und Mensch, aber doch voller Leben und Wirklichkeit, eine zweite Welt, ein dritter Gegenstand, aber auch eine Welt, auch ein Gegenstand. Kant steigt auf die Warte; und was sieht er? Der Himmel ist kein Gewölbe, kein Ding wie der Boden, auf dem wir stehen, kein Firmament, sondern unendliche Ferne. So wie dem Astronomen der Himmel aufhört, ein Reich von Wolken und gefiederten Luftbewohnern zu seyn; so leugnete Kant die Realität — diejenige, die der Ontologie damals ausmalte — die Realität der transcendenten Welt, und zeigte, daß das Transcendente nichts als Ideal der reinen Vernunft sey. So ferner, wie der Astronom aufhört, sich selbst als Stück der am Boden hinlebenden Welt anzusehen, weiß, daß, so weit er der Erde angehört, er nicht Betrachter ist, weiß, daß dieß noch der Erde Angehören nicht ihm als Betrachter zukommt: so isolirte Kant dem Objecte des Wissens gegenüber zweitens das Ich. Eine Psychologie als Stück aus dem Erfahrungswissen, ein Wissen vom Ich, sofern es wirklich zur Welt gehört, verabredete er nicht. Aber das Ich als Betrachter des Nichtich ist nicht wieder ein Nichtich — (so kritisirte er) — das Ich nach seinem Wesen wieder zur Substanz, zum Objecte des Wissens, zum Gegenstande von Behauptungen zu machen, verbot er; reine Psychologie ist Illusion, Paralogismus, falsches Uebertragen dessen, was vom Objecte gilt, auf das das Object Denkende.

Aber wenn der Beobachter auf der Warte von der

Welt den Himmel und sich selbst isolirt hat, und daß das von der Erde Geltende vom Himmel und vom Beobachter nicht gelten könne, zum Bewußtseyn gebracht hat; so bleibt ihm ja, sollte man denken, der Boden, von dem er aufstieg, um so mehr das, was er ist; um so schärfer, um so realer wird sein Erkennen in Bezug auf den so als eigentliche Grundlage seines Schauens vor ihm liegenden Gegenstand seyn. Nichts weniger. Vom Ideale, von den Paralogismen geht die Kritik zu den Antinomien. Das Object, so fern gerückt, so scharf fixirt, schwindet zum Punkte zusammen. Der Gegenstand, der dem Erkenner bleibt, der eine wirklich reiche Welt von Erkenntnissen versprach, schrumpft zum Dinge an sich, zum unerkennbaren zusammen. Dieselben Wolkenschichten, die den Himmel zu einem Abbilde der Erde zu machen trüglich den Untenstehenden veranlaßt hatten, lagern sich vor den Obenstehenden als Hindernisse für eine Einsicht in das irdische Treiben. Die Formen unseres Verstandes, von denen so eben nachgewiesen war, daß man sie nicht als ideale zweite Welt behandeln dürfe, sondern nur zum Begreifen der einzig Gegenstand seyenden realen Welt anwenden müsse — diese Formen erweisen sich jetzt als zum Begreifen dieser realen Welt gänzlich unfähig: die Kategorien sind nur Denkformen, selbst Raum und Zeit sind nur Anschauungsformen. Stoff selbst für den Gedanken sind nur die Dinge an sich — oder das Ding an sich. Denn wie sollen wir sagen? Die Dinge? das Ding? Ist es nicht Form unseres Verstandes, wenn wir dem Stoffe das Prädicat der Einheit oder der Vielheit leihen. Also weder Ding noch Dinge, sondern durchaus nur Stoff, das reine, unqualificirte Seyn. Aber auch das Seyn ist zu viel prädicirt; denn auch das möchte nur eine Form, ein Gedanke seyn, mit dem wir gegen die Wahrheit den Gegenstand schmücken. Es bleibt, um ganz sicher zu gehen, nur die verneinende Bezeichnung Nicht-Ich übrig; und in der That war es eigentlich nichts Neues, als Fichte dem Ich auch noch das kantische Ding an sich nahm, und durchaus demselben ge-

genüber nur das Nichtich duldete, nicht als ein Etwas, von dem irgendwie ein Seyn, ein wenn auch noch so dürftiges, behauptet werden wolle, sondern als die reine Verneinung des Ich, das ebenfalls nicht ist.

Aber wer Ohren hat zu hören, der höre. Soll Kant in den Wind gesprochen haben? Hat er Recht oder Unrecht? Ich frage, m. H., in Beziehung auf jene Formen unseres Verstandes, die seit Aristoteles den Namen Kategorien führen, hat Kant Recht oder Unrecht? Recht in dem Satze, daß diese Kategorien kein Wissen enthalten, dessen Gegenstand sie selber wären, so daß nur Täuschung ist jedes noch so künstliche System von Begriffen, wenn es als Logik oder Metaphysik oder Ontologie oder Lehre von Gott in seinem Ansichseyn oder als abstracte ohne Anschauung des geschichtlich offenbaren Gottes — um ja Gott nicht bloß nach seinem Wirken, sondern nach seinem Wesen zu betrachten — construirte Theologie sich ausbietet? Hat Kant dagegen Recht? Hat er zweitens Recht in dem Satze, daß die Kategorien auch kein Wissen enthalten, dessen Gegenstand die Wirklichkeit ist, so daß nur Täuschung ist jedes noch so scharfsinnige Beräsonniren der Welt nach den Kategorien, z. B. ob man sagen müsse, die wirkliche Welt sey nothwendig oder sie hätte auch anders seyn können? ob man sagen könne, es geschehe Alles nach den ewigen Gesetzen von Ursache und Wirkung oder dieß Gesetz werde durch Freiheit gebrochen? ob man sagen müsse, daß die Schöpfung unbegrenzt sey oder begrenzt? ob man sagen müsse, daß alles Eins oder Vieles — mit andern Worten, daß eine monistische oder monadistische Weltanschauung die richtige sey? Ist nicht das alles Kategorienspiel, worauf sich nur antworten läßt: das ist richtig, oder ist nicht richtig oder keins von beiden, je nachdem man es nimmt. Je nachdem man es nimmt, denn die Wahrheit kann ich haben und nicht haben bei jeder von beiden Behauptungen, aber sie steckt in keiner dieser Behauptungsformen.

Ich frage also: hat Kant Recht mit seinen beiden Sätzen: unsere Ideen enthalten kein Wissen von sich selber, und unsere Ideen enthalten kein Wissen von den Dingen? Hat er Recht damit, so wird er vielleicht auch Recht damit haben, daß er das Wissen wo anders gesucht hat.

Formen sind etwas Schönes, wenn sie nicht mit der Sache verwechselt werden sollen. Das Disputiren über Anwendung der Verstandesformen ist eine Kunst, die, wo sie das hat, was jede Kunst zur Kunst macht, das Maß, das innere, heilige, der Sache inwohnende, die da eine Kunst ist wie jede andere. Alle Künste dienen durch Schönheit der Wahrheit, durch Form der Sache. Mancherlei Formen hat der Mensch, Linien, Flächen, Farben, Rhythmen, Kategorien. Rhythmen und Kategorien: die Formen, die der Mensch hat als redender, als Dichter und Denker. Die Weisen von jeher, die Erfahrnen, die Forscher des Wahren, die haben von jeher der Formen sich bedient, um in Schönheit die Wahrheit zu überliefern. Den Dichter und Denker machte nie das Spiel der Formen, sondern der Ernst der Wahrheit, den sie in Rhythmen oder Kategorien überlieferten, das Spiel im Dienste des Ernstes; so bei den alten Dichtern, welche Lieder sangen, oder Sprüche dichteten, oder in Dialogen, wie Plato die Kategorien spielen ließen. Denn solche Spiele zu ernstem Dienste sind jene dialektischen Kunstwerke; wo man aber vergeblich fragen würde, wo denn am Schlusse die Entscheidung des Dichters stecke, ob jene Kategorie, ob diese die richtige sey. Wer so fragt, der versteht die platonischen Dialoge so wenig, als wer den Sophokles fragen wollte, ob in seinen Jamben oder in den Rhythmen der Chöre die Wahrheit stecken sollte.

Aber dieß, wie gesagt, waren die weisen Männer von jeher: erst Forscher, dann Former der Wahrheit, in gebundener und ungebundener Rede. So sangen die Eleaten vom ewig Einen, und vom ewigen Flusse auch He-

vallit noch, in gebundenen Rhythmen. Aber ihre Weisheit schien ihnen weder in den Rhythmen zu liegen, noch in den Kategorien, sondern in dem ethischen Verständnisse der physischen Welt, in dem geheimnißvoll Unsichtbaren, was sie, die Sichtbarkeit durchforschend, fanden und aussprachen. Die Physis zu umspannen, das Ethos zu erfassen, war ihre Aufgabe. Die Philosophen — das waren die Erforscher des Natürlichen und des Sittlichen — es gab nicht zweierlei Wissenschaft, exacte und speculative, nicht Empirie und Philosophie, sondern die eine Wissenschaft, die Jeder nach seinen Kräften zur Weisheit zu gestalten suchte. Da kam die Verfallzeit: statt der Dichter traten Versemacher auf, statt der Weisen die Kategorienmacher, die Sophisten, die Rhetoren, die Klopffechter, die das Wissen in der bloßen Form sahen, Spiel ohne Ernst trieben, aber mit der Wahrheit auch das Spiel verdarben, Form an Form zerrieben, dem Menschen das sich selbst Aufhebende, Antinomistische in seinen Verstandesformen aufzeigten, aber, weil sie die Wahrheit schon längst hatten verfliegen lassen, nun, nachdem sie das Eitle als eitel aufgewiesen, nichts zum Ersatze im Leben übrig behielten.

Da ist Sokrates aufgetreten, ein Kritiker der reinen Vernunft. Er wußte, daß wir nichts wissen, daß, so lange unser Denken ein bloßes Rechnen mit den Formen unseres Verstandes ist, eine die andere aufhebt, eine der andern widerspricht — dieß wußte er mit größerer Schärfe als je ein Sophist vor ihm. Aber diese Weisheit des Nichtwissens war ihm nicht das Einzige; er machte auch kein Wesen davon, er hielt darüber nicht, wie die Sophisten, schwer bezahlte Vorlesungen, sondern öffentliche vor gemischtem Publicum: sein Auditorium der Markt von Athen. Aber während die Sophisten schlossen, daß, weil es mit unserem Verstande nichts sey, es mit der Wahrheit überhaupt nichts sey, lehrte Sokrates durch die Selbsterkenntniß vordringen zum Glau-

ben an den Geist in uns, der wir selbst nicht sind, und in diesem sittlichen Ergreifen des ewig Wahren die heilige Ironie gewinnen, die alle Formen und allen Schein nur deßhalb preis gibt, weil Welt und Mensch und Gott dem Menschen nur sicher sind, wenn er als sittliche Persönlichkeit Sichtbares und Unsichtbares, diese ganze Welt der äußern und innern Erfahrung sich zu eigen macht.

Die Wahrheit — das ist die Summe des sokratischen Wissens — die Wahrheit ist nicht Ergebniß der reinen, leeren, thatlos anschauenden, theoretischen Vernunft, sondern was ist sie? Postulat der praktischen Vernunft, d. h. etwas dem Menschen durch und durch nur darin Gegebenes, daß er zur Erfahrung und dem in der Erfahrungswelt offenbaren Göttlichen in sittliches Verhältniß tritt. Alle Wahrheit ist dieß, bemerken Sie das wohl. Kant hat es so allgemein zunächst nicht ausgedrückt. Gott, sagt er, ist Postulat der praktischen Vernunft. Aber Freiheit und Unsterblichkeit doch auch. Und was heißt nun Gott, Freiheit, Unsterblichkeit? Die Idee der Freiheit, das ist: daß wir wissen, wenn noch so sehr unter dem Widerspruche unserer Verstandesbegriffe von Freiheit und Nothwendigkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit die Welt vor unsern Augen zum Dinge an sich, d. h. zum Nichts verschwindet, so weiß der sittliche, freiheitsbewußte Mensch doch die Gewißheit des Freien sowohl wie des Bedingten, Gottes sowohl als der Welt, festzuhalten. Die Antinomien der reinen Vernunft lehrten uns, daß wir das Seyn weder von Bedingtem noch Unbedingtem behaupten dürfen, ohne sophistische Widerlegungen uns gefallen lassen zu müssen. Der Glaube aber, diese That der Freiheit, die im Menschen, der in sich geht, der Daimon wirkt, wirkt schöpferisch aus dem Nichts der Verzweiflung die unüberwindliche Gewißheit in ihm: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Eine schöpferische Kraft ist dieser Glaube. Aus der unendlichen

Reihe von Ursache und Wirkung zum Anfange zu kommen, war der Theorie unmöglich; von dem Gedanken des Unbedingten aus zur Welt, wo jede Ursache schon als Wirkung einer vorangehenden erscheint, herabzusteigen, war gleichfalls unmöglich: da wurde dem Menschen klar, daß, theoretisch betrachtet, er weder als Gott noch als Welt das, was er erfährt, zu denken berechtigt sey, er hatte eben nichts, als das Ding an sich, dieß Nichts, diesen bloßen Stoff der Erfahrung. Ueber der unendlichen Kluft zwischen dem Bedingten und Unbedingten schwebt er; von keinem zum andern kann er kommen. Werden wir uns bewußt, m. H., was in uns vorgeht, wenn wir trotz dieser Rathlosigkeit des Verstandes nun doch es uns nicht nehmen lassen, Bedingtheit und Unbedingtheit, Gott und Welt festzuhalten, die Kluft, die der Verstand nicht ausfüllt, wir überspringen sie doch; während der Verstand vom Unbedingten aus keinen Anfang machen kann, ergreifen wir doch den Gedanken des Anfangs, des Schaffens: Gott schuf die Welt, der Freie h a t eben den Anfang der bedingten Welt gemacht — da haben wir Gott und Welt, und Freiheit und Bedingtheit — und die Sophisterei der einander aufhebenden, Gott und Welt anzweifelnden Kategorien erscheint als Verstandeszerrüttung, nicht heilbar durch Argumentationen, sondern heilbar allein auf psychiatrischem Wege, durch sittliche Erziehung, dadurch, daß der Mensch lernt, die Formen seines Verstandes nicht für wahrer als die Welt, die er mit diesen Formen denkt und zerdenkt, zu halten.

Ein Sophist bewies, daß es keine Bewegung gebe; da stand Diogenes auf, that ein paar Schritte, und widerlegte damit den Sophisten. Daß es keine Bewegung gebe, läßt sich dem Verstande unwiderleglich darthun; wer aber deßhalb daran zweifelt, den nennen wir einen Verrückten. Wie wird nun diesen der Arzt heilen? Durch Schlüsse gewiß nicht; aber er lasse ihn laufen; da wird er schon müde werden, und müde werden auch seiner

Einbildungen. Daß es keine Freiheit, keine Persönlichkeit, daß es keinen persönlich Freien über der Welt des Bedingten gebe, kann ebenfalls dem Verstande, weil jede Ursache immer schon eine vorher gewirkte Ursache voraussetzt, unwiderleglich dargethan werden. Wie wird nun den Zerrütteten, der an Gott und Freiheit aus Aberglauben an seine Verstandesformen irre geworden, wie wird der Arzt ihn heilen? Durch Schlüsse gewiß nicht: aber er lasse ihn frei, er mache ihn frei; er erziehe ihn zum Erleben der Thatsache, daß es Freiheit und Persönlichkeit gibt; er wecke das Bewußtseyn in ihm des Sittengesetzes, des kategorischen Imperativs, dieß Bewußtseyn, das, wenn noch so sehr der Verstand den Menschen nöthigt, all sein Handeln als unfrei, als von gegebenen Bedingungen bedingt anzusehen und zu sagen: l'homme machine, und zu sagen: le monde machine, das Bewußtseyn, das dem Allen Trotz bietet mit der einfachen Thatsache: der Mensch ist frei, und wie über diesem seinem Mikrokosmus sein Ich mit Freiheit, so steht über der Welt der freie Schöpfer — und der Glaube ist wieder da an Gott und Freiheit, und an Unsterblichkeit, weil das Seyn des sittlichen Ich und sein Verhältniß zu dem Du, das die Welt zusammenhält, zum Gott der Lebendigen, weil dieses Seyn und dieß Verhältniß sich als Thatsache, als von keiner Schlußfolgerung aus dem Verstricktseyn alles Geschehenden in ewigem Determinismus, von keiner solchen Schlußfolgerung widerlegbare Thatsache dem sittlichen Bewußtseyn, der praktischen Vernunft aufdrängt.

Sie sehen, m. H., was der kantischen, der sokratischen Weisheit Summe ist. Was Paulus sagt: Alles, was Mensch heißt, werde zum Lügner: Gott allein bleibe der wahre. Die Gesetze, die der Verstand an den Stoff unseres Denkens heranbringt, erweisen sich als lügnerisch: als wahr allein das Sittengesetz, das der Mensch nicht gibt, dem vielmehr in radicaler Böswilligkeit zu widerstreben er sich bewußt ist, mit welchem er sich als dieß so

und so bedingte, determinirte Stück des Weltganzen in Widerspruch weiß, dieß Sittengesetz, das er dennoch anzuerkennen, und damit seine Freiheit anzuerkennen — gezwungen ist.

Auf einer Warte steht der Mensch, wir müssen auf dieß Gleichniß zurückkommen. Aber von den Fernröhren, den in die Unendlichkeit hinaus gerichteten, hat er einen Augenblick sich weggewendet; über seine Rechnungen hat er sich gesetzt. Er probt, er grübelt, er hat sich verrechnet, es stimmt nichts mehr. Da sieht er sich um, wo ist nur der Himmel? Er sieht sich zwischen seinen vier Pfählen, und seine Arbeitslampe beleuchtet nichts als die Globen und Karten und Rechnungen — alles Werke seines eigenen Geistes. Wo ist nun die Unendlichkeit? ist sie nicht ein Traum, den ich aus dem eignen Hirn gesponnen habe? ein Traum meiner Ratio, der noch dazu bei näherer Berechnung auf irrationale Größen führt. So spinnt sich in der Einbildung, daß alles Einbildung sey, der Rechner fort, und würde sich ganz einspinnen, wenn nicht die Forderungen des sittlichen Lebens ihn zwängen, den Traum als Wahrheit mitzumachen; die Forderungen, die an das Herz schlagen, wie die Stürme wider die Mauern des engen Wartthurms, in den der Sterndeuter sich zurückgezogen hat. Da bricht die Welt, die kleine, zurechtgemachte, zusammen wie eine Breterbude, und herein schaut der ewige, unendliche Himmel mit seinen Räthseln und mit seiner Klarheit, und der Mensch, wenn die staubigen Trümmer um ihn her verflogen sind, wird knieend gesehen, — betend — weil er das Ich und das Du erkannt hat, weil mit dem Bewußtseyn seiner unendlichen Kleinheit das Bewußtseyn seiner unendlichen Größe zugleich ihm aufgegangen ist, mit dem Bewußtseyn, daß er einen Herrn habe, das Bewußtseyn, daß er ein Freier sey.

Die Gewißheit nun, die der Mensch über Gott und Freiheit durch die Thatsache, daß er selbst eine sittliche Persönlichkeit ist, gewinnt, nannte Kant den moralischen

Glauben oder eine Forderung der praktischen Vernunft. Er drückte sich darüber so aus, daß er sagte, es sey dieß eigentlich kein Wissen, es sey keine Gewißheit, daß wirklich Gott und Freiheit sey, sondern nur eine Nöthigung, so zu handeln und so sich zu verhalten, als gäbe es Freiheit, Gott, Unsterblichkeit. In der That aber ist dieß eine Unterscheidung, die keinen rechten Sinn hat, die auch auf nichts weiter beruht, als auf einer noch nicht ganz beseitigten, ungehörigen Nachgiebigkeit gegen jene falsche Ansicht von der Natur des menschlichen Wissens, deren Bekämpfung eben die kantische Kritik unternommen hatte, die falsche Ansicht, daß es eine Gewißheit gibt, die sich beweisen, der erkennenden Vernunft, ohne daß eine sittliche That dazu nöthig wäre, aufdringen läßt. Dem gegenüber erklärte Kant, er gebe zu, daß die höheren sittlichen Wahrheiten sich nicht so beweisen lassen, aber daß die sittliche Persönlichkeit genöthigt werden kann, zu glauben, als ob sie wirklich wären. Sie sehen, die Unterscheidung liegt nur im Ausdrucke: ein Verhalten des sittlichen Ich, so, als ob etwas wäre, ist mit andern Worten die Ueberzeugung, daß es sey; denn dasselbe Ich ist es, welches handelt und erkennt; ja die Erkenntniß selbst ist eine Art des Handelns, und das erkennende Verhalten, als ob — ist nichts als die Erkenntniß, daß. Die Unterscheidung kam auch nur daher, daß man das richtig über die Natur des menschlichen Wissens Gesagte unrichtiger Weise zunächst noch meinte nur auf einen Theil der Wahrheit beschränken zu müssen. Gewisse Wahrheiten, so sagte man, z. B. die mathematischen, z. B. daß 2 × 2 gleich 4 ist, oder daß ein Körper 3 Dimensionen hat, die wisse der Mensch ohne sittliche That, die höheren dagegen glaube er nur aus sittlicher Nöthigung. Aber diese Unterscheidung — Kant selbst war es ja, der sie bereits schon richtig widerlegt hatte. Denn hatte er nicht nachgewiesen, daß wir von der Wirklichkeit unserer Vorstellungen über Raum und

Zeit eben so wenig aus theoretischen Gründen überzeugt seyn können, als von der Wirklichkeit Gottes und der Freiheit. Der bloß erkennenden Vernunft, dem Verstande erscheinen Raum und Zeit ebenfalls nur als Formen, die wir zu dem Erfahrungsstoffe hinzubringen, von deren Wirklichkeit wir nichts wissen. Und so zeigt sich leicht, daß alles Wissen Glaube ist. Zwar ist, an dem Satze, daß 2 × 2 = 4 zu zweifeln, Verrücktheit; aber ist es denn nicht eine sittliche That, nicht verrückt zu seyn? Daß es Bewegung, daß es Körper gebe, wer zwingt mich, das zu wissen, wenn ich es nicht glauben will? Wer aber eben nur erkennend, nicht glaubend, sich zu der Welt der Erfahrung verhalten will, wir sehen es ja an der kantischen Kritik, wir sehen es an den Sophisten, der wird verrückt; denn das Ich, von seiner sittlichen Ganzheit abstrahirend und dem Spiele der Verstandesformen einseitig sich hingebend, ist bereits aus der richtigen Stellung hinausgerückt. Den Irrsinnigen nun, der etwa zweifelt, daß sein Leib ein Körper sey, wie heilen wir den, wenn nicht dadurch, daß wir ihn veranlassen, zu gehen, sich zu bewegen, sich zu verhalten, als ob er einen Körper habe? Da wird von selbst der Verstand in die rechten Fugen kommen: jener Zweifel war nichts als das Verhalten, als ob den Verstandes- und Anschauungsformen keine Wirklichkeit entspräche — das entgegengesetzte Verhalten also, das Verhalten, als ob es so sey, ist die Gewißheit, daß es so sey. So nun in Bezug auf Raum und Zeit, auf Qualität und Quantität, auf Gott und Unsterblichkeit. Auch hier ist der Zweifel Verrücktheit, d. h. entsittlichter Verstand; auch hier ist das Wiedereinlenken zum sittlichen Verhalten, als ob — dieß Wiedereinlenken ist nicht ein Surrogat für die Ueberzeugung, daß —, sondern es ist die Ueberzeugung selbst. Jene Unterscheidung ist nicht stichhaltiger, als wenn ich einem, der mich fragt, ob ich gehen könne, antworten wollte: Gehen zwar nicht, aber ich kann mich dadurch, daß ich

einen Fuß vor den andern setze, von der Stelle bewegen.

Der moralische Glaube also ist wirklich die einzige, er ist aber auch die ganze und volle Gewähr der Wirklichkeit dessen, was wir nicht sehen. Alles dessen, was wir nicht sehen, und was gehört dazu nicht Alles? Etwa Gott allein und göttliche Dinge? etwa das Freie allein und sittliche Dinge? Hingegen die Gesetze der sichtbaren Welt, Ursache und Wirkung, Eigenschaften, Größen, Dimensionen — die sind ja wohl sichtbar? Nicht sichtbarer, als Gott es ist; denn gesehen, sagt Kant mit Recht, wird das Ding an sich; was aber wir daran sehen, das sind die unsichtbaren Formen unserer Anschauung — und woher nun die Garantie, daß dieß nicht bloß unsere Formen sind? Meine Herren, Sie sehen, die kantische Kritik ist eine Predigt über den Text Hebr. 11.: Es ist der Glaube die Gewißheit und die siegreiche Ueberführung von der Realität des Unsichtbaren, und (V. 3.) durch den Glauben wissen wir, daß die Welten bereitet sind durch Gottes Wort, so daß nicht Sichtbares zum Sichtbaren wurde. Der Sprung vom Denken zum Wissen, zur Ueberzeugung, daß unserm Denken Wirklichkeit entspricht, dieser Sprung ist überall nur sittliche That, nur Verhalten, als ob, nur Postulat, nur moralischer Glaube. Mathematische, physikalische und sittliche Wahrheit sind darin ganz gleich; es ist Verrücktheit, an Gott, wie an der Mathematik zu zweifeln; und Glaube gehört dazu, von der Gleichheit der Scheitelwinkel, wie von der Unsterblichkeit überzeugt zu seyn.

Ich möchte dieß so einleuchtend als möglich machen. Ich kenne die Schwierigkeit. Wir können es nicht lassen, mathematische und ethische Wahrheit zu unterscheiden und die Stellung des Menschen zu jener anders als zu dieser zu denken. Daß, um an Gott zu glauben, ein sittlicher Entschluß nöthig ist, weiß Jeder aus Erfahrung,

aber daß das Wasser feuchtet und daß das Helle leuchtet — daß wir, das zu wissen, ebenfalls einer sittlichen That bedürfen, das merken wir nicht. Daran zu zweifeln, wäre Verrücktheit, sagt man. Ja gewiß, aber Verrücktheit ist, das wiederholen wir, Unglaube und Unsittlichkeit — nur dem Grade nach, nicht der Art nach von Zweifel an Gott und Freiheit unterschieden. Wir merken es nur nicht, meine Herren, wie nahe an der Grenze des Wahnsinns der Mensch durchgängig steht, und daß es stets nur sittliche Arbeit ist, wodurch er vor dem Herabgleiten in den aufgethanen Abgrund sich verwahrt. Jedes Sichgehenlassen in einseitiger Verstandesthätigkeit ist ein Schwindeln über diesem Abgrunde. Nur daß, Gott sey Dank, die sittliche Thätigkeit durch Erziehung und Gewöhnung bei den Meisten so kräftig, so — ohne daß sie selbst es wissen — im Gange ist, daß, in der Verstandesabstraction eine gewisse Grenze ernsthafterweise zu überschreiten, ihnen nicht beikommt. Es ist wie mit der Thätigkeit unseres leiblichen Organismus; der athmet, verdaut und transpirirt, Gott sey Dank, auch ohne daß wir es beabsichtigen. Aber wenn wir nun lesen von den Sophisten, daß sie an der Bewegung zweifelten, oder sonst dergleichen, oder von den Sensualisten vor Kant, daß sie die Gesetze von Ursache und Wirkung für bloße Erfindung erklärten: so nehmen wir es nicht Ernst damit, in dem einfachen Bewußtseyn: sie müßten ja, wenn es mit diesen Zweifeln ihnen Ernst war, verrückt gewesen seyn. Und in der That, sofern sie das nicht waren, sofern ist es ihnen auch unmöglich Ernst damit gewesen. Aber lassen Sie uns bedenken, ob es mit den Zweifeln an Gott und Unsterblichkeit anders ist. Es ist schon häufig ausgesprochen worden, daß es doch im Grunde eigentliche Gottesleugner gar nicht gebe. Es kann im Ernste der Mensch die völlige Abstraction von den sittlichen das Leben beherrschenden und in ihm selbst wider

Wissen und Wollen arbeitenden Mächten nicht vollziehen. Der Mensch muß frei seyn, selbst wenn er selbst sich für eine Maschine erklärt. Er mag noch so sehr die sittliche Gewißheit verleugnen, das Gewissen spricht in ihm doch. Aber um so gewissenloser ist es auch, Gewissen und Gewißheit über die sittlichen Wahrheiten als etwas so dem Zweifel anheim Gegebenes darzustellen: gewissenlos, unsittlich — kurz nicht ein Irrthum des Verstandes allein, sondern ein Abirren, des Verstandes allerdings, aber ein Abirren und sich Losreißen von der sittlichen Ganzheit, als welche der Mensch sich zu verhalten verpflichtet ist.

Ist dieß nun, was wir hier uns klar machen, von Kant gesagt, oder sind es Consequenzen aus ihm, oder ist es unsere eigne Anschauung? Nun ich gestehe, daß, wäre es hier darauf angekommen, das unvermischte, reine kantische System darzustellen, wir uns Ausführungen erlaubt haben, die solcher Aufgabe nicht ganz entsprachen. Aber unsere Absicht ist, die Bedeutung der kantischen Kritik für die neuere Theologie zu finden. Lassen Sie uns sehen, was für diesen Zweck aus dem bisher Erörterten sich gewinnen läßt.

Die große Neuerung Kant's war, daß er das Wesen des menschlichen Denkens, Wissens, Ueberzeugtseyns anders, als bis dahin geschah, auffassen lehrte. Anders als bis dahin, und zwar von wo ab? Wenn wir das Bewußtseyn der Zeitgenossen fragen, so wurde es damals ausgesprochen, daß ein solcher Umschwung seit Aristoteles nicht gesehen worden sey. Wir haben also die gesammte vorkantische Philosophie als aristotelische, und dem entgegen die kantische. Was ist nun der Unterschied? Er muß sich, wenn unsere bisherige Betrachtung das Rechte traf, in Kurzem angeben lassen.

Der Mensch, als mit dem Verstande Denkender, hat nur Verstandesformen, die die Sache nicht begreifen, und dem gegenüber die Welt als unbegriffenes und un-

ergriffenes Ding an sich. Der Mensch hat die Wahrheit, indem er sich sittlich zu ihr verhält. So Kant. Und daß er diesen Besitz mehr als ein Surrogat für die Wahrheitserkenntniß, denn als wirkliche Erkenntniß auffaßte, dieß rechnen wir dem Kantianismus nicht als wesentlich zu, sondern sehen es als das noch nicht Kantische bei ihm an, worin wir kantischer als Kant selbst zu seyn, uns für berechtigt halten.

Darstellen, als Thatsache das, was wir als sittliche Persönlichkeit thatsächlich erleben, darstellen, — das ist, wenn die kantische Kritik das Rechte getroffen hat, die Aufgabe des denkenden Menschen, nicht ein Anwenden von Verstandesgesetzen, die der Mensch im Absehen von seinen sittlichen Erlebnissen in sich findet, nicht ein solches Anwenden auf einen Stoff, den vor dieser Anwendung der Mensch der Erfahrung entnimmt. Ein solches Anwenden war das Denken bis zur kantischen Kritik.

Lassen Sie uns sehen, ob wir diese Behauptung rechtfertigen können.

Es hat in der Zeit zwischen Aristoteles und Kant Glauben gegeben und Unglauben. Ja gewiß. Die Entstehung des Christenthums, also auch die Entstehung der christlichen Glaubenslehre fällt in diese Zeit. Es hat der kantischen Kritik weder bedurft, noch wäre es ihr möglich gewesen, der Welt die Wahrheit zu geben, oder auch nur die Erkenntniß der Wahrheit. Und die Theologie hat auf Kant nicht gewartet, um die Wahrheit darzustellen, die dem Menschen in Christo Gott vor Augen gestellt hat, daß er durch die sittliche That des Glaubens sich ihrer bemächtigen sollte.

Diese sittlich erlebte Wahrheit in menschlicher Rede darzustellen, haben Tausende gestrebt. Die Apostel führen den Reigen, und zwar sie, die Schriftsteller des N. T., mit dem Bewußtseyn, daß alle Lehre und Erkenntniß nichts sey, als solche Darstellung, alles Belehrtwer-

den nichts als das Bewußtwerden des Gelehrten über seine eigene innere Erlebniß, ein Bewußtwerden, das in ihm die heilige Wahrheit selber dadurch, daß sie auch ihn die Wahrheit erleben läßt, bewirkt. Ich glaube, darum rede ich, die Rede ist nur der Ausdruck des Glaubens. Die Rede, die Lehre, die Ausbildung des Glaubensinhaltes als Wissenschaft ist nicht eine Thätigkeit, die neben dem sittlichen Verhalten des Menschen nach ihren besondern Gesetzen vor sich geht, sondern der Ausdruck des sittlichen Verhaltens, weil der Mensch es nicht lassen kann, wie Stein und Farben und andere Stoffe, so auch die Sprache zum Ausdrucke seines Innern zu machen.

Nach den Aposteln die Väter und Lehrer der Kirche; nicht aber mit gleich klarem Bewußtseyn über das, was sie thaten, über die Natur der Wissenschaft und das Verhältniß der Wissenschaft zum Wissen. Glaube und Lehre wurde nicht mehr betrachtet als sich zu einander verhaltend wie Inneres und Aeußeres, wie sittliches Erleben und sittliche Bethätigung, sondern der Glaube war schon auch ein Aeußeres, und darum stellte sich die Lehre daneben als ein zweites Aeußeres mit noch einem besondern Inhalte. Es war nun die Theologie nicht mehr die Rechenschaft, die man vom Glauben gab, sondern eine andere, eine, wie man meinte, höhere Form, die der Glaube bei den Erkennenden hat, während er eine einfachere Form schon als Glaube für die bloß Glaubenden hat. Als wäre nicht der Glaube, sowie er in Rede übergeht, schon sofort Erkenntniß, und hier der einzige Unterschied vielmehr nur in der mehr oder weniger künstlerischen, systematischen Behandlung. Weil nun ein Anderes das Aussprechen des Glaubens, ein Anderes das Erkennen seyn sollte, was wurde aus diesem sogenannten Erkennen?

Scholastik wurde daraus. Was ist Scholastik? Sie

nimmt den abgesprochenen Glauben und will nun noch etwas Apartes daraus machen. Eine Erkenntniß will sie daraus machen, bei der es nur auf Erkenntniß ankommt. Da operirt nun der abstrahirende Verstand mit Dingen, von denen er nichts versteht. Im Grunde nun, das sahen wir schon, ist eine solche Abstraction gar nicht möglich: der Verstand, soll er überhaupt einen Inhalt haben, muß diesen aus dem vom Menschen als sittlicher Ganzheit Erlebten entnehmen. Die Abstraction besteht nun nur darin, daß er einen beliebigen Theil nimmt und das Uebrige hinauswirft. Mit jenem Stücke der Wahrheit hält er Haus; was drüber ist, das reducirt er auf sein kleines Maß, oder er verwirft es. Das Reduciren nun besorgten die Scholastiker, das Verwerfen besorgte der Unglaube.

Reduction, Verdünnung, Abschwächung ist alle Scholastik. Der anselmische Beweis z. B. für die Existenz Gottes ist nichts, als daß der reiche Inhalt des Gedankens von Gott verdünnt wird zum Gedanken des allervollkommensten Wesens. Die anselmische Genugthuungslehre ist nichts, als daß die Begriffe von Schuld und Strafe auf die von mangelnder Leistung und Ersatz zurückgeführt werden.

Alles, um dem Verstande es bequem zu machen. Aber der Verstand kann es nicht bequem genug haben, ihm ist nicht wohl, als wenn er ganz ausgeweidet ist. War ihm zuerst der Begriff der Schöpfung zu geheimnißvoll, machte er die Welt zur Maschine, so wird ihm bald auch der Begriff des Werdens unbequem, dann der der Bewegung, dann der der Qualität, dann der des Seyns, so daß er zuletzt an gar nichts glaubt, dem Ich gegenüber die Welt nur noch als Nichtich hat.

Aber wiederum, diese allzu große Bequemlichkeit und Leere wird dem Verstande unbehaglich, unheimlich. Am rathsamsten findet er es also, inconsequent zu seyn, für seine

Mühle wenigstens so viel Korn zu behalten, daß doch die Mühlsteine sich nicht einander zerreiben. Da, statt einzugestehen, daß er, sich selbst überlassen, weder Gott noch Welt hat, behält er vom Glaubensinhalte, so viel ihm dienlich scheint (und zwar der eine mehr, der andere weniger), mildert seine Antinomien so weit, daß sie diesen Hausbedarf nicht angreifen, und proclamirt die so gemilderten als reine Vernunftgesetze, aus denen, wie er meint, jener Hausbedarf entnommen, nach denen, wie er meint, das, was drüber hinausreicht, widerlegt sey.

Diese Selbstbelügung, meine Herren, ist es, die dem abstrahirenden Verstande es möglich macht, die Wahrheit in den mannichfachsten Graden der Verdünnung festzuhalten und damit groß zu thun. Wäre er ehrlich, so würde er einsehen, daß das einzig consequente System der sogenannten reinen Vernunft die gänzliche Verzweiflung ist. So aber sind seiner Systeme unendlich viele, Nihilismus, Sensualismus, Deismus, was eben jeder will. Denn stat pro ratione voluntas, d. h. auf Deutsch: der Verstand oder die sogenannte reine Vernunft, wenn sie von den sittlichen Erlebnissen abstrahiren will, muß, weil sie das im Grunde nicht kann, an Stelle der ganzen sittlichen Wahrheit wenigstens einen Theil, ein nach Belieben und Bequemlichkeit abgebrochenes Stück der Wahrheit festhalten.

Von dieser Selbstbelügung, was kann von ihr uns gründlich erlösen, als die ehrliche Kritik der reinen Vernunft, wie sie Kant geliefert hat? Ich hätte nun gern, wenn die Zeit es erlaubte, geschichtlich aufgezeigt, wie viel in der That das durch Kant geweckte Bewußtseyn über das Verhältniß von abstractem Denken und moralischem Glauben dazu beigetragen hat, daß der Mensch, statt nach bequem zurecht gemachten Verstandesgesetzen die Wahrheit zu meistern, sich der in Natur und Geschichte redenden Wahrheit gehorsam zu unterwerfen

und ihre Gesetze und Geheimnisse zu belauschen, wiederum lernte. Und zwar hat mit dem wiederkehrenden Gehorsam die alte eingewurzelte Willkür sich zu den mannichfachsten Bizarrerien zusammengemischt. Da schossen die Systeme wie Pilze auf, da beeiferte man sich wohl, während man früher in der Aufklärung und Oberflächlichkeit sich nicht genugthun konnte, nun tiefsinniger als die schlichte Wahrheit, geheimnißvoller als die Offenbarung, katholischer als die Lehre der evangelischen Kirche zu seyn. Das sind nun die Aprilstürme, die dem Mai vorangehen. Wir werden dergleichen nicht beschönigen. Aber fern von uns die Verdammung, fern auch die zwar nicht verdammende, aber doch in der Behaglichkeit des Besitzes sich erhebende Undankbarkeit. Es wird jetzt Mode, die Kämpfe in Philosophie, Poesie, Theologie und Leben, wie sie in jenen Jahrzehenten durchgefochten sind, vornehm anzusehen, als hätte es deren nicht bedurft, als wäre neben dieser Entwickelung durch Zweifel zum Glauben eine andere stetige nebenher gegangen, die für sich allein die alten Schätze uns zu erhalten hingereicht habe. Wenn aber dem so wäre und zur Erhaltung die alten Apologeten, Lilienthal, Crusius, Sack und wie sie heißen, hingereicht hätten, so rühmen wir uns doch jetzt auch, nicht bloß das Alte zu haben, sondern das Alte in neuer Schönheit, und in eigenthümlicher Weise, und mit tieferem Bewußtseyn, daß unsere Erkenntniß unseres eigensten sittlichen Lebens und Erlebens Ausdruck sey.

Aber noch ein Wort, ein allgemeineres, über diese Undankbarkeit. Wir suchen eine geschichtliche Persönlichkeit, sey's Denker, Dichter, Kriegsheld, oder sonst wer, in seiner geschichtlichen Eigenthümlichkeit aufzufassen, seine Bedeutung zu verstehen. Die Frage aber, ob er für die geschichtliche Entwickelung unentbehrlich war, oder ob's auch ohne ihn gegangen wäre, ist nicht nur eine altkluge, die Geschichte nach unzureichenden Kategorien meisternde,

sondern auch eine unziemliche, tactlose. Man wird in guter Gesellschaft an eines Jeden Eigenthümlichkeit sich erfreuen. Wer aber beim Auseinandergehen überlegen wollte, ob wohl dieser oder jener entbehrlich gewesen wäre, ob wohl der Beitrag, den dieser oder jener gab, nothwendig war oder auch anderweit sich hätte ersetzen lassen, der möge doch erst sich selber fragen, ob er wohl selbst in Gottes Welt und der Menschen Gesellschaft ein nothwendiges oder entbehrliches Moment sey.

Meine Herren, es ist eine gute Gesellschaft gewesen, die, aus welcher wir Epigonen kommen, die Philosophen, Dichter, Theologen, Staatsmänner — und wen nenne ich noch Alles, die aus dem vorigen Jahrhundert in das unsrige hinüberführten. Wir gehen angeregt, spät, aber nicht ermüdet, nach Hause. Durch die nächtlichen Straßen schreiten wir. Schwärmende, überwachte Geister begegnen uns überall, Nachtgespenster, die das Ausschlagen der Mitternachtstunde überhört haben. Wir lassen uns nicht stören, Morgenluft weht uns an. Wir treten vors Thor, da steht die Sternwarte, verwaist und schweigend. Wir steigen hinan: ob's wohl von Morgen sey? O die Bergspitzen röthen sich schon, und wenn die Thäler noch so schwarz erscheinen, so ist es nur, weil wir schon mit dem fernen Lichtstreifen sie vergleichen können. Wer nun eine Lerche steigen sieht, der sage sie an; wer einen Gegenstand schärfer sich abgrenzen sieht, der mache darauf aufmerksam. Und wenn die Sonne kommt, so sey, ihren Aufgang zu feiern, unter den Warten Deutschlands die Albertina nicht die letzte.

2.

Alttestamentliche Stellen und Stücke,

erklärt

von

D. J. Chr. K. Hofmann,

ordentlichem Professor der Theologie zu Erlangen.

Ps. 19.

„Der Psalm singt das Lob Gottes aus der Natur und aus der Offenbarung." Mit diesen Worten meint auch Hitzig noch die Einheit desselben ins Licht gesetzt zu haben. Aber so erhellt weder die Angemessenheit des Schlusses, noch erklärt sich die Unverbundenheit der Stücke. Und wenn es sich um Gottes Lob aus der Offenbarung gehandelt hätte, so würden die Thaten Jehova's an seinem Volke nicht haben fehlen dürfen. Es spricht aber auch das erste Stück nicht von der Herrlichkeit der Natur überhaupt, sondern bloß vom Himmelsgewölbe. V. 2 hat nämlich zwei Subjecte, die aber der Sache nach eines sind, הַשָּׁמַיִם und הָרָקִיעַ. Auf das letztere beziehen sich, wenn ich recht sehe, die Verba von V. 3., auf das erstere das Suffixum von קוֹלָם in V. 4. Oder will man lieber bei der hergebrachten Fassung des 3. Verses bleiben, nach der ein Tag zum andern, eine Nacht zur andern spricht, während doch, wenn die Unaufhörlichkeit dieser Rede bezeichnet werden sollte, vielmehr der Tag zur Nacht, die Nacht zum Tage sprechen muß? Ich nehme lieber יוֹם לְיוֹם und לַיְלָה לְּלַיְלָה für einen Ausdruck von der Form wie פֶּה לְפֶה, und habe dann einen in den Zusammenhang leichter passenden Gedanken, das Himmelsgewölbe ströme Rede aus, spreche Erkenntniß aus von einem Tage zum

andern, von einer Nacht zur andern, also alle Zeit damit erfüllend, unablässig. Hengstenberg, welcher das Richtige über die folgenden Suffixa, wie überhaupt das Richtigste über den ganzen Psalm sieht, kann damit den von ihm in gewöhnlicher Weise erklärten 3. Vers nur gezwungen, nämlich nur so vereinbaren, daß er schreibt: „jene Suffixa zeigen unwiderruflich, daß man die Rede und die Einsicht, welche nach V. 3. Tag und Nacht verkündigen, als ihnen von den Himmeln mitgetheilt denken muß.“ Daß ich das Suffixum von קוֹלָם auf הַשָּׁמַיִם zurückbeziehe, habe ich mit andern Auslegern gemein, aber nur erst, wenn V. 3. in der eben angegebenen Weise erklärt wird, bleibt keine andere Beziehung desselben mehr möglich; man müßte sich denn entschließen können, mit de Wette לָהֶם zu ergänzen nach אֵין אֹמֶר, und dann jenes Suffixum auf אֹמֶר und דְּבָרִים zu deuten. Ich wüßte nicht, welche andere Uebersetzung des 4. Verses sich sprachlich rechtfertigen ließe und zugleich einen passenden Sinn gäbe, als diese: „es geschieht keine Rede, es geschehen keine Worte, ohne daß sein, des Himmels, Ruf gehört würde.“ Wie sonst ein Participialsatz mit וְ angefügt wird, wenn gesagt werden soll, das Erste geschehe, während das Andere; so wird hier einer angefügt mit der Negation בְּלִי vergleichbar mit Gen. 43, 3., um zu sagen, das Erste geschehe nicht, wo nicht das Andere. Also Alles, was sonst gesprochen werden mag, wird begleitet und überdauert von jenem Rufe des Himmels, welcher Gottes Herrlichkeit verkündet. Und zwar erstreckt sich solcher Ruf über die ganze Erde und bis an das Ende derselben, wie V. 5. sagt; und der Läufer, welcher seine Bahn durchmißt mit der Freudigkeit eines Bräutigams und mit der Kraft eines Kriegshelden, und dessen Wirkung nichts entzogen bleibt, er hat seine Stelle am Himmel, gehört zu ihm und hilft ihm Gottes Herrlichkeit über die Erde hin verkündigen. Man muß קַו, wo es vom Himmel gebraucht

ist, in keiner anderen Bedeutung nehmen, als die es sonst hat, sondern vergleiche dieses קַוָּם יָצָא mit dem יָצָא קָוֶה Jer. 31,39.: es gibt keinen Theil der Erde, über den nicht des Himmels Meßschnur gezogen wäre, und ihre entlegensten Enden stehen unter des Himmels Befehl, den auszurichten die Sonne ihren Weg läuft. Die Worte לַשֶּׁמֶשׁ שָׂם אֹהֶל בָּהֶם hat man mit der Stelle Hab. 3,11. verglichen und dennoch dabei an den Sonnenuntergang gedacht, während doch an jener Stelle זְבֻל der Ort ist, wo Sonne oder Mond sich gerade befinden. Hengstenberg's Auffassung beider Wörter, קַו und אֹהֶל, trifft mit der meinigen zusammen.

Nach dieser Erklärung der ersten Hälfte des Psalms kann man nicht sagen, daß sie Gottes Lob aus der Natur singe, sondern sie schildert, wie der Himmel sammt der zu ihm gehörigen Sonne die ganze Erde überall und allezeit mit seiner Verkündigung Gottes und göttlicher Ehre umspanne. Folgt nun hierauf plötzlich und ohne allen Uebergang eine Schilderung der Ordnungen Jehova's, deren sich Israel erfreute, wie dieselben allem Bedürfnisse des Menschen genügen und zwar mit immer bleibendem Bestande: so wird dadurch der Leser veranlaßt, eine Vergleichung anzustellen zwischen dem Himmel und dem Gesetze Israel's, wie von jenem die Erde, von diesem des Menschen Leben, beide Mal unter Verkündigung des Lobes Jehova's, ihres Schöpfers, umschlossen gehalten werde. Und dieses dem Himmel und seiner Sonne vergleichbare Gesetz bekennt dann der Sänger auch zu seiner Erleuchtung zu besitzen, und muß doch zugleich bekennen, daß er öfter dagegen sündige, als er selbst wisse. Aber der sich den Himmel zum Redner seiner Herrlichkeit gemacht und des Gesetzes köstliche Predigt gegeben hat, wird sich doch auch das Wort des Sängers zu ihm gefallen lassen, der von sich nur Sünde und Schwachheit zu sagen weiß. Wenn Hengstenberg V. 2—7. eine Einleitung nennt, welche den Zweck habe,

an die Gottheit Jehova's zu erinnern; so kann ich ihm hierin schon deßhalb nicht Recht geben, weil dann auch in jenen Versen der Name יְהוָה mit Nachdruck gebraucht seyn müßte.

Ueber Ps. 29.

Man muß sich doch verwundern, daß de Wette von einem erhabenen Hymnus auf Jehova, wie er den 29. Psalm nennt, keinen andern Inhalt anzugeben hat, als diesen: „Aufruf an die Engel, Jehova zu preisen; Schilderung der Macht und Majestät Jehova's als Donnergottes; dabei ist er Regent und Schutzgott seines Volks." Und Ewald sieht in demselben nun gar wieder nur die Schilderung eines starken Gewitters, welches der Dichter erlebt hatte. Ist denn nicht das Allermeiste, was der Psalm von קוֹל יְהוָה aussagt, dem Donner schlechterdings fremd? wie man denn auch Blitz und Erdbeben zu Hülfe nehmen und deren Wirkungen in die des Donners eintragen muß, um die einmal über den Inhalt des Psalms gefaßte Meinung durchzuführen. Daß קוֹל יְהוָה ein weiterer Begriff ist und alle vernehmbare Kundgebung Jehova's in der Natur bezeichnen kann, ersieht man aus Amos 1, 2., wo der Donner des Erdbebens so heißt. Erst so begreift man, daß derselbe קוֹל יְהוָה, welcher über den Wassern droben zum Donner wird, auch Cedern zerbricht, Wälder entblößt, Feuer behaut, Berge hüpfen und Wüsten kreisen macht. Wo Jehova redet, da ist קוֹל יְהוָה: er spricht aber im Sturmwind und im Tosen des Erdbebens so gut, wie im Donner des Gewitters. Und nun bemerke man den Fortgang der Gedanken im Psalme. Jehova ist es, so beginnt er, dem alle Geister, alle Götter dienen. Jehova ist es, so steigt er erdewärts nieder, dessen Ruf man hört droben über den Wassern, wenn es donnert. Und stark wie prächtig ergeht sein Ruf. Wenn Cedern im Sturme brechen, die Cedern Libanon's —, denn dessen Haupt ist ja dem Himmel am nächsten — so ist es Je-

hova's Ruf, der solches thut: ja Libanon und Sirion selbst hüpfen empor, wenn diese Stimme sie erschüttert. Und wie der starke Cedernbaum und das feste Gebirge, so erfährt auch das unbildsame Feuer die Macht des Rufes Jehova's, der, wie ein Cedernbrecher, so ein Flammenbehauer ist. Denn die Bedeutung „zerhauen," welche man für חֹצֵב hier angenommen hat, läßt sich weder erweisen, noch bedarf man ihrer: daß der Ruf Jehova's im Sturmwinde den wild auflodernden Flammen Richtung und Gestalt aufnöthigt, einem Künstler vergleichbar, welcher Holz und Stein behaut und in Gestaltung bringt, das ist, dächte ich, ein angemessener und namentlich auch diesem Zusammenhange angemessener Gedanke. In dem, was hierauf folgt, hat nun Ewald das Verhältniß des Participialsatzes וּבְהֵיכָלוֹ כֻּלּוֹ אֹמֵר כָּבוֹד zu den vorhergehenden Verbis finitis beachtet, aber auch noch ohne Rücksicht darauf, daß diese alle im zweiten Modus stehen. Nicht Aussagen von Thatsachen, sondern von möglichen Fällen haben wir in diesen Versen. Der Ruf Jehova's mag wirken, daß die Wüste sich im Kreise bewegt, nicht erzitternd, sondern vom Wirbelwinde umgewühlt, daß also das Todteste in Schmerzbewegung kommt, wie wenn es gebären wollte — oder welche Wüste wäre todter, als die von Kades? — er mag wirken, daß das flüchtige Thier, die Hindin, das sonst dem Schrecken so gut zu entrinnen weiß, still halten muß vor Angst und vor der Zeit gebiert, oder daß den dichte Wald, so voll lebendigsten Grüns, kahl wird und nackt, entblößt von seinen belaubten Kronen: bei allem dem hört man in Jehova's himmlischer Prachtwohnung nichts Anderes, als כָּבוֹד: was irgend droben ist im Heiligthume כֻּלּוֹ spricht nur כָּבוֹד. Diese Schrecknisse hier unten sind droben lautere Ehre Gottes. Und wie in allem dem der außermenschlichen Welt, so beweist sich Jehova auch dem Menschengeschlechte. Er hat sich demselben bewiesen in der großen Fluth, die allein den Namen מַבּוּל führt, und

hat sich damals in den Himmel gesetzt, als König über Alles hier unten zu herrschen. Seinem Volke aber wird er Stärke geben, sein Volk wird er segnen mit Heil und Frieden. Er wird dieß thun, יִתֵּן, יְבָרֵךְ: mit dieser Hoffnung schließt der Psalm.

Jehova ist der Geister angebeteter Herr, der körperlichen Schöpfung allmächtiger Beweger, des Menschengeschlechts Gebieter und Richter, seinem Volke aber wird er ein Segenspender seyn. Je größer der Gegensatz erscheint, in welchem solche Hoffnung zu den vorhergegangenen Aussagen steht, desto bewunderungswürdiger erscheint sie auch, zu desto anbetungsvollerem Danke fordert sie auf.

Ps. 36, 2 — 3.

Maurer zieht נְאֻם zur Ueberschrift des Psalms und liest לִבּוֹ statt לִבִּי, wodurch dem so veränderten Verse nur der leere Satz bleibt, daß der Gottlose gottlos ist. Ewald schreibt auch לִבּוֹ und läßt zwar נְאֻם bei diesem Verse, trennt aber im Widerspruche mit den Accenten לָרָשָׁע von נְאֻם־פֶּשַׁע, wodurch der seltsame Gedanke entsteht, der Gottlose habe ein Orakel, oder vielmehr einen Orakelspruch, der Sünde in seinem Herzen. Ganz ebenso hat Knapp die Worte gelesen und gefaßt, und ist auch in denselben Irrthum gefallen wie Ewald, als ob sich jener Gedanke mit dem andern, freilich auch ganz inhaltslosen, vertauschen lasse, daß des Gottlosen Herz ein Sitz des Lasters sey, während doch נְאֻם־פֶּשַׁע immer nur ein einzelner Ausspruch seyn kann. Uebersetzt man, auch noch gegen die Accente: „der Gottlosigkeit Ausspruch an den Frevler," oder, in Einklang mit den Accenten: „Ausspruch der Gottlosigkeit des Frevlers": so folgt kein solcher Ausspruch, sondern vielmehr eine Aussage des Sängers über den Gottlosen. Warum sollte man nun die Worte nicht verstehen dürfen, wie der zweite Theil des Verses sie selbst erklärt? אֵין

פֶּשַׁע ist eine Verbindung wie Nah. 1, 1; מַשָּׂא נִינְוֵה. So nimmt es denn auch de Wette und fast so Hitzig. Allein indem dann beide die zweite Vershälfte wiedergeben: „Furcht Gottes ist nicht vor seinen Augen," so haben sie nur wieder jenen inhaltsleeren Satz von der Gottlosigkeit des Gottlosen. Man sagt aber auch von der Gottesfurcht nimmermehr, daß sie Jemand seinen Augen gegenüber habe, sondern לְנֶגֶד עֵינָיו deutet auf etwas, das der Gottlose sich gegenüber, also außer sich sehen sollte oder könnte, aber nicht sieht oder nicht zu sehen bekommt. Und von etwas Solchem handelt der Ausspruch, sobald man nur פַּחַד אֱלֹהִים so nimmt, wie Jes. 2, 10. Dann ergibt sich der doppelte Gewinn, daß der Dichter etwas sagt, was der Mühe werth ist gesagt zu werden, nämlich wie der Ungerechte in seiner Abfälligkeit verbleibe, weil ihm nie ein Schrecken Gottes vor Augen trete, und zweitens, daß sich der bejahende Satz des dritten Verses ungezwungen an den verneinenden anschließt, welchen wir eben gefunden, eingeleitet durch die Bejahungspartikel, welche wir nach der Verneinung mit „sondern" übersetzen, und nicht wie de Wette mit „denn." Ist nun der zweite Vers des Inhalts, wie ich ihn angegeben, so wird man im dritten keine Aussage von dem Gottlosen, sondern von Gott erwarten, der ihm seinen Schrecken nicht zu erfahren gibt, sondern sich anders gegen ihn bezeigt. Wir brauchen also weder הֶחֱלִיק impersonaliter zu nehmen: „es schmeichelt ihm," wie Ewald, noch אֵלָיו reflexive: „er schmeichelt sich," wie Rosenmüller oder de Wette, noch uns mit einem so ungereimten Gedanken zu begnügen, wie Knapp, als schmeichle der Ungerechte dem Gotte, den er doch weder ehrt, als ein Aberwitziger, noch auch fürchtet. Gegen die zuletzt erwähnte Auslegung spricht auch noch dieß, daß bei ihr das Suffixum von בְּעֵינָיו auf Gott gehen soll, und nicht, wie man nach dem gegensätzlichen Verhältnisse der beiden Verse erwarten sollte, gleich

dem von לְנֶגֶד עֵינָיו, auf den Ungerechten. Eben so wenig sollte man erwarten, daß die Suffixa von אֵלָיו und בְּעֵינָיו auf verschiedene Subjecte gehen, wir beziehen also beide auf den Ungerechten, während Gott Subject ist von הֶחֱלִיק. Dann erhalten wir einen zu אֵין־פַּחַד אֱלֹהִים לְנֶגֶד עֵינָיו den entsprechendsten Gegensatz ausmachenden Gedanken, daß Gott, so viel der Ungerechte sieht, nicht die rauhe, schreckende, sondern die glatte Seite gegen ihn herauskehrt. Denn geradezu „schmeicheln" heißt הֶחֱלִיק niemals, es stehe nun לָשׁוֹן dabei oder nicht, sondern „glatt seyn lassen" oder „glatt thun" paßt überall besser, nicht bloß Ps. 5, 10., wo auch de Wette der Meinung ist. Nachdem sich uns so der wesentliche Inhalt beider Verse schon herausgestellt hat, so sind wir auch in der Erklärung der noch übrigen Worte nicht mehr so vielen Möglichkeiten überlassen. Niemand wird jetzt in dem folgenden Absichtssatze etwas von dem Ungerechten Beabsichtigtes zu lesen erwarten, sondern vielmehr, was Gott bei so auffallendem Bezeigen im Sinne habe. Finden will er, so lautet des Dichters Ausspruch, die Verderbtheit des Ungerechten לִמְצֹא. Da dieser Infinitiv kein Suffixum hat, so wird er nicht einen Satz für sich bilden, sondern mit dem Substantivum zusammengehören, welches ihm zum Objecte dient. עָוֹן לִשְׂנֹא ist Untugend, die man hassen muß. Hier aber, wo עָוֹן schon als Object einem Satze angehört, hat man es vor לִשְׂנֹא in Gedanken zu wiederholen, ähnlich jenem מַה־לַּעֲשׂוֹת, „was ist das zu Thuende?" Jehova will, wenn er ausgeht, nach der Verderbniß des Ungerechten zu sehen, dieselbe so finden, daß er sie hassen muß. Derweilen fährt dieser fort, seinen bösen Weg zu wandeln. Aber der Fromme wird darum nicht irre, sondern kennt Jehova's Gerechtigkeit gewiß, und wenn er dann betet, daß des Gottlosen Hand ihn nicht ins Elend treibe, siehe! so ist es schon geschehen: שָׁם נָפְלוּ פֹּעֲלֵי אָוֶן דֹּחוּ וְלֹא יָכְלוּ קוּם.

Ps. 42, 7.

Die Worte וְחֶרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר faßt man insgemein so, daß חֶרְמוֹנִים von מֵאֶרֶץ oder doch von מִן abhängt, man mag nun darunter die Hermoniter verstehen, wie Knapp, oder, wie die Neueren, den Hermon. הַר מִצְעָר ist dann entweder Apposition zu חֶרְמוֹנִים, wenn man es übersetzt „Berg der Kleinheit," oder Name eines andern unbekannten Bergs, wenn man מִצְעָר für einen Eigennamen ansieht. Die letztere Annahme bleibt immer bedenklich und eine Auskunft der Noth, die erstere aber läßt den Dichter etwas Ungereimtes sagen. Führt nicht die Ebenmäßigkeit der beiden Satzglieder: אֶזְכָּרְךָ מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן und וְחֶרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר auf eine andere Erklärung? Wird nicht חֶרְמוֹנִים parallel stehen mit Jehova, auf welchen das Suffixum des Verbums geht? Da meine Seele so unruhig ist, sagt der Dichter, so will ich, um sie zur Ruhe zu bringen, an dich gedenken, o Jehova, vom Jordanlande aus, wo ich so ferne bin von Jerusalem und deinem Heiligthume, will an den gipfelreichen Hermon denken, das hohe Gebirge, von einem Berge der Kleinheit aus, auf dem ich mich befinde. Er vergleicht Jehova, den gewaltigen Beschützer, bei dem man sicher ist vor allem Anlaufe, mit dem mächtigen, hohen Hermon, welchen er eben deßhalb pluralisch benennt, und vergleicht seine gegenwärtige Lage mit dem Stande auf kleiner Höhe, wo man gegen anstürmende Fluthen, zu deren Erwähnung er eben von hier aus übergeleitet wird, nur schlechte Sicherheit findet. Ich bemerke noch, daß es mir keineswegs nöthig scheint, אֱלֹהַי aus dem 7. Verse weg in Vers 6. hinüberzuziehen und יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי zu lesen. Der Dichter schließt die erste Strophe seines Liedes mit der Hoffnung, daß er Gott, nämlich die von Gottes Antlitz ausgehenden Thaten des Heils noch wieder zu preisen haben werde. Aber er muß Gott auch als seinen Gott erkennen und anrufen, muß auch gewiß werden, daß ihm

Heil und Hülfe kommen soll. Daher hebt er wieder an mit dem Rufe אֱלֹהַי, und führt sein Lied bis so weit, daß er mit den Worten עוֹד אוֹדֶנּוּ יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי schließen kann. Denn Ps. 43. gehört gewiß nicht mit Ps. 42. zusammen. Ich denke dein, drum ist meine Seele unruhig — meine Seele ist unruhig, drum denke ich dein: dieß sind die beiden Wendungen, in welchen sich der Psalm abschließt und vollendet, ohne eine dritte zu erfordern oder auch nur zu vertragen.

Ueber Ps. 49.

Wie Maurer zu Ps. 42, 6. bemerkt: „certo certius legendum est יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי,“ so Ewald zu Ps. 49, 13.: „unstreitig ist nach V. 21. יָבִין zu verbessern.“ Ich kann dieses so wenig glauben wie jenes. Ewald meint, der Kernspruch des Psalms müsse beide Male gleich lauten. Aber gerade darin, daß er beide Male verschieden lautet, liegt der Fortschritt des Gedankens. אַטֶּה לְמָשָׁל אָזְנִי, mit diesen Worten leitet der Sänger seinen מִזְמוֹר ein und will damit gewiß etwas Anderes sagen, als daß er, wie de Wette sich ausdrückt, dem Liede lauschen wolle, welches ihm in der Seele liege. Jener מָשָׁל kann nicht in ihm selbst liegen, sondern muß sich ihm von anderwärts her zu vernehmen geben. Ein fliegendes Wort, einen gemeinen Spruch greift er auf, sein eigenes Kunstwort, seine חִידָה daran zu schließen. Der מָשָׁל lautet wie V. 13., die daraus gewonnene חִידָה wie V. 21. Die gemeine Rede begnügt sich mit der Aussage, daß der Mensch seines Bleibens nicht hat in den Herrlichkeiten dieses Lebens, daß er davon muß nicht besser als das Vieh, der Weise aber wandelt diesen Spruch in den andern, daß ein Mensch, der die Herrlichkeiten dieses Lebens, aber nicht den rechten Verstand des Lebens besitzt, ein Ende nimmt, nicht besser als das Vieh. Daher sehen wir auch in den ersten acht Versen des Gesangs, die Einleitung (V. 2—5) ab-

Ps. 42, 7.

Die Worte וְחֶרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר faßt man insgemein so, daß חֶרְמוֹנִים von מֵאֶרֶץ oder doch von מִן abhängt, man mag nun darunter die Hermoniter verstehen, wie Knapp, oder, wie die Neueren, den Hermon. הַר מִצְעָר ist dann entweder Apposition zu חֶרְמוֹנִים, wenn man es übersetzt „Berg der Kleinheit," oder Name eines andern unbekannten Bergs, wenn man מִצְעָר für einen Eigennamen ansieht. Die letztere Annahme bleibt immer bedenklich und eine Auskunft der Noth, die erstere aber läßt den Dichter etwas Ungereimtes sagen. Führt nicht die Ebenmäßigkeit der beiden Satzglieder: אֶזְכָּרְךָ מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן und וְחֶרְמוֹנִים מֵהַר מִצְעָר auf eine andere Erklärung? Wird nicht חֶרְמוֹנִים parallel stehen mit Jehova, auf welchen das Suffixum des Verbums geht? Da meine Seele so unruhig ist, sagt der Dichter, so will ich, um sie zur Ruhe zu bringen, an dich gedenken, o Jehova, vom Jordanlande aus, wo ich so ferne bin von Jerusalem und deinem Heiligthume, will an den gipfelreichen Hermon denken, das hohe Gebirge, von einem Berge der Kleinheit aus, auf dem ich mich befinde. Er vergleicht Jehova, den gewaltigen Beschützer, bei dem man sicher ist vor allem Anlaufe, mit dem mächtigen, hohen Hermon, welchen er eben deshalb pluralisch benennt, und vergleicht seine gegenwärtige Lage mit dem Stande auf kleiner Höhe, wo man gegen anstürmende Fluthen, zu deren Erwähnung er eben von hier aus übergeleitet wird, nur schlechte Sicherheit findet. Ich bemerke noch, daß es mir keineswegs nöthig scheint, אֱלֹהַי aus dem 7. Verse weg in Vers 6. hinüberzuziehen und יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי zu lesen. Der Dichter schließt die erste Strophe seines Liedes mit der Hoffnung, daß er Gott, nämlich die von Gottes Antlitz ausgehenden Thaten des Heils noch wieder zu preisen haben werde. Aber er muß Gott auch als seinen Gott erkennen und anrufen, muß auch gewiß werden, daß ihm

Heil und Hülfe kommen soll. Daher hebt er wieder an mit dem Rufe אֱלֹהַי, und führt sein Lied bis so weit, daß er mit den Worten עוֹד אוֹדֶנּוּ יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי schließen kann. Denn Ps. 43. gehört gewiß nicht mit Ps. 42. zusammen. Ich denke dein, drum ist meine Seele unruhig — meine Seele ist unruhig, drum denke ich dein: dieß sind die beiden Wendungen, in welchen sich der Psalm abschließt und vollendet, ohne eine dritte zu erfordern oder auch nur zu vertragen.

Ueber Ps. 49.

Wie Maurer zu Ps. 42, 6. bemerkt: „certo certius legendum est יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי," so Ewald zu Ps. 49, 13.: „unstreitig ist nach V. 21. יָבִין zu verbessern." Ich kann dieses so wenig glauben wie jenes. Ewald meint, der Kernspruch des Psalms müsse beide Male gleich lauten. Aber gerade darin, daß er beide Male verschieden lautet, liegt der Fortschritt des Gedankens. אַטֶּה לְמָשָׁל אָזְנִי, mit diesen Worten leitet der Sänger seinen מִזְמוֹר ein und will damit gewiß etwas Anderes sagen, als daß er, wie de Wette sich ausdrückt, dem Liede lauschen wolle, welches ihm in der Seele liege. Jener מָשָׁל kann nicht in ihm selbst liegen, sondern muß sich ihm von anderwärts her zu vernehmen geben. Ein fliegendes Wort, einen gemeinen Spruch greift er auf, sein eigenes Kunstwort, seine חִידָה daran zu schließen. Der מָשָׁל lautet wie V. 13., die daraus gewonnene חִידָה wie V. 21. Die gemeine Rede begnügt sich mit der Aussage, daß der Mensch seines Bleibens nicht hat in den Herrlichkeiten dieses Lebens, daß er davon muß nicht besser als das Vieh, der Weise aber wandelt diesen Spruch in den andern, daß ein Mensch, der die Herrlichkeiten dieses Lebens, aber nicht den rechten Verstand des Lebens besitzt, ein Ende nimmt, nicht besser als das Vieh. Daher sehen wir auch in den ersten acht Versen des Gesangs, die Einleitung (V. 2—5) ab-

gerechnet, nur den Satz ausgeführt, daß Sterben das Loos Aller sey und Reichthum nicht davor bewahre, dagegen in den andern acht Versen der Unterschied heraustritt zwischen dem Tode derer, welche göttlichen Verstand haben, und dem Tode derer, welche ihn nicht haben. „Dieß ist," beginnt der Psalmist, nachdem er den Spruch V. 13. mitgetheilt, „dieß ist der Weg derer, welche Zuversicht haben, und an deren Weise man Gefallen hat hinter ihnen drein: wie eine Schafheerde bringt man sie ins Todtenreich, der Tod weidet sie, und am Morgen sind Rechtgesinnte ihre Gebieter worden, ihr Bild aber, bei der Vernichtung des Todtenreichs hat es keine Wohnung mehr". Ich mache hier aus לַבֹּקֶר nicht „bald" oder „in Bälde," wie de Wette, Hitzig, Ewald: denn die Heerde bringt man in den Pferch, die Nacht darin zuzubringen; so fragt es sich also, was mit jenen geschieht, wenn der Morgen anbricht. Alsdann wird der Pferch abgebrochen, die Todtenbehausung hat ein Ende. Das לְ in לְבַלּוֹת שְׁאוֹל ebenso zu nehmen, wie das in לַבֹּקֶר oder wie in der Redensart לִפְנוֹת בֹּקֶר, wird keine Schwierigkeit haben, und מִן ist bei meiner Auffassung regelrecht gebraucht, wie Hiob 11, 15.; 21, 9.; Prov. 20, 3. Wenn nun also jenes das Geschick des Thoren ist, daß seine Gestalt keine Wohnung mehr hat, sobald die für ihn nur zum Pferche dienende Todtenbehausung vernichtet wird: so weiß dagegen der Psalmist, daß Gott seine Seele aus dieser zu sich nehmen wird. Und wer ihm gleich gesinnt ist, dem ruft er zu: „Ob der Reiche seine Seele segnet bei seinen Lebzeiten, so wird man dich preisen, daß du dir Gutes schaffest; sie kommt zur Wohnung seiner Väter, für immer werden sie das Licht nicht sehen." Mit welchem Rechte übersetzt Hitzig im 20. Verse: „du wirst kommen zum Geschlechte deiner Väter," ohne anzumerken, daß er אֲבוֹתֶיךָ lesen wolle statt אֲבוֹתָיו? Ewald nimmt noch weitere Aenderungen in diesem Psalme vor, indem er im 8.

Verse אַךְ statt אָח und יְשַׁוֶּה statt יְשׁוּעָה, im 12. aber nach dem Vorgange Anderer קִבְרָם statt קִרְבָּם gelesen wissen will. Letzteres erscheint unnöthig nach Vergleichung von Ps. 5, 10: ein Gegensatz zu V. 13. wird erfordert, gerade wie ihn der Text bietet, nämlich, daß es Menschen gibt, welche keinen andern Inhalt ihres geistigen Lebens haben, als ihre Häuser, welche sie für die Ewigkeit bauen, und ihre Ländereien, welche nach ihnen benannt werden, während doch kein Mensch in diesen Herrlichkeiten seines Bleibens hat, sondern alle davon müssen, gleich dem Viehe. Die Aenderung im 8. Verse hat bessern Schein, aber doch auch nur trüglichen, indem der Psalmist sagen will, er habe keinen Grund zur Furcht, wenn Solche, die auf ihren Reichthum trotzen, ihm feind seyen: zu dem, worauf es dem Menschen allein ankomme, zur Erlösung aus des Todes Macht würden sie ihm mit ihrem Reichthume doch nicht helfen können, sie selbst aber müssen trotz demselben des Todes Beute werden, und gehen leer aus, wenn Gott den Gerechten aus der Todtenbehausung zu sich nimmt.

Zu Ps. 73.

V. 1. Den Accenten angemessener, als die hergebrachte Uebersetzung, wäre die Verbindung von יִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים zu dem einen Begriffe, der sich Gal. 6, 16. findet, ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Und auch der Gedanke des Verses gewänne dabei. Denn der mit demselben beginnende Psalm will ja nicht aufzeigen, daß Gott eitel Güte ist gegen Israel, sondern daß es Niemanden in Wahrheit wohl ergeht, als allein denen, welche reines Herzens sind und demnach den gottgefälligen Theil Israel's ausmachen.

V. 4. Daß לְ jemals geradezu „bis" heiße, glaube ich, in meinem Buche über Weissagung und Erfüllung (I. S. 226.) widerlegt zu haben. Man kann also אֵין

חַרְצֻבּוֹת לְמוֹתָם nicht mit de Wette und Maurer übersetzen „sie haben keine Schmerzen bis an ihren Tod.“ Die sprachlich leichteste Erklärung aber, der Hitzig folgt: „ihr Tod hat keine Schmerzen,“ gibt eben so wenig einen passenden Sinn, als die andere, schon etwas gezwungenere: „sie haben keine Schmerzen, daß sie stürben“; denn Beides sagt viel zu wenig, da es andere Leiden genug gibt außer denen, welche man im Sterben erfährt, oder denen, welche den Tod bringen. Aber muß man denn חַרְצֻבּוֹת mit „Schmerzen“ übersetzen, und nicht vielmehr wie Jes. 58, 6., wo es „Bande“ heißt? חַרְצֻבּוֹת מָוֶת sind die Bande, welche der Tod um den wirft, welchen er zu seinem Gefangenen machen will. Irgend wann werden nun freilich jene auch des Todes Gefangene, aber noch sind keine Anstalten dazu getroffen; Bande des Todes, den sie sterben werden, sind noch nicht ausgeworfen. So bedürfen wir der Aenderung in לָמוֹ תָם nicht, welche Ewald vorschlägt, und welche ohnehin dieß gegen sich hat, daß תָּם niemals so gebraucht vorkommt, wie es hier in der Verbindung תָּם וּבָרִיא der Fall seyn würde.

V. 7. Die Verbindung יָצָא עֵינֵמוֹ ist immer hart, und zu schreiben עֲוֹנֵמוֹ ist gewagt. Den Sinn des letzteren haben wir, wenn wir חָמָס aus dem vorigen Verse für Subject von יָצָא nehmen. Der Frevelmuth, der wie ein stattlich machendes Gewand um ihn liegt, bringt ihm zugleich aus seinem Innern durch die fettumschwollenen Augen hervor. עָבְרוּ מַשְׂכִּיּוֹת לֵבָב verstehen wir dann unter Vergleichung der Stelle Ps. 17, 3. von den nicht verborgen bleibenden, sondern durch Auge und Mund überkommenden Herzensgebilden, womit ein passender Uebergang zum nächsten Verse gegeben ist.

V. 10. Mit welchem Rechte nimmt man מָלֵא substantivisch? Wie אֵיתָן (1 Kön. 8, 2.) ein immer fließender, so ist מָלֵא, was in solcher Verbindung wohl anging, ein voller Bach. Dann führt man natürlich יִמָּצוּ nicht auf

מַצָּה zurück, sondern auf מָצָא. Die Leute wenden sich, von den geschilderten hochfahrenden Reden angelockt, zu diesen hin, und finden sich nicht getäuscht, sondern sehen sich bei ihnen, wie ein Wanderer, der an den vollströmenden Bach gekommen, gar wohl befriedigt.

V. 18. Sollte מַשּׁוּאוֹת nicht leichter von נָשָׁה abzuleiten seyn, als von שָׁאָה, eine Form wie מַלְבּוּשׁ und mit der Bedeutung oubliettes?

V. 28. כְּבוּד ist Adjectivum wie Ps. 45, 14.; Ezech. 23, 41.

Ps. 84.

Die Ausleger können nicht genug sagen, wie wohl ihnen der Gedanke gefalle, welchen sie im 4. Verse finden. Lieblicher Gedanke, ruft de Wette, und elegantissima et vere poetica sententia, ruft Maurer: „Sperlinge und Schwalben sind glücklicher als ich; sie nisten im Tempel." Aber im Tempel, sagt der Psalmist nicht, sondern die Altäre Jehova's benennt er als des Vogels Nest. Wie kann man nun glauben, daß man Sperlinge auf dem goldenen Räucheraltare nisten ließ, oder daß Schwalben sich den Brandopferaltar zu ihrer, wahrlich allerunbequemsten, Stätte wählten? De Wette sagt zwar, bei den Altären selbst habe man sich freilich keine Nester zu denken, sondern im Gebälke oder Dachwerke oder Gemäuer, woraus dann folge, daß hier der steinerne Tempel, und nicht das Gezelt der Stiftshütte vorausgesetzt werde: man muß, meint er, den Ausdruck des Psalms nicht genau nehmen. Allein warum muß man das? Man sagt wohl, der Lazzarone finde seine Schlafstätte in den Palästen, aber nicht, er finde sie in den Gemächern der Reichen. Diesen Uebelstand hat schon Knapp gemerkt, und er übersetzt deßhalb: „Selbst der Vogel findet eine Wohnung, die Schwalbe ein Nest, ihre Jungen zu bergen — ich, deine Altäre, Jehova." Der Vers ist etwas elliptisch, bemerkt er hierzu: aber wer hat je eine solche Ellipse gesehen? Und doch hat er an Mendelssohn

einen Nachfolger gefunden. Mir nun scheint, sprachlich leichter als die letztere, und sachlich angemessener als die erstere Erklärung, daß man das, womit verglichen wird, Schwalbe und Sperling, gleich statt des Verglichenen, nämlich statt Israel's gesetzt seyn lasse. So heißt Israel Ps. 74, 19. תּוֹר יוֹנָה. Alsdann ergibt sich auch ein schicklicherer Fortgang der Gedanken. Denn nachdem der Sänger mit dem Ausrufe begonnen: „wie lieb sind die Räume, da du wohnst, Jehova," so spricht er zuerst sein Verlangen aus, dahin zu kommen, und wie er jubeln wolle zu dem lebendigen Gotte, wenn er dahin gekommen. Oder thue ich Unrecht daran, daß ich יְרַנְּנוּ futurisch übersetze? Was kann nun schicklicher folgen, als die Erklärung, wie der Sänger solche Hoffnung haben könne, die Erklärung, daß, wo Jehova wohne, auch Israel's Wohnstätte sey? Auch das Vöglein hat ein Haus gefunden, und die Schwalbe sich ein Nest, dahin sie ihre Jungen geborgen hat — denn שָׁתָה heißt es, und nicht הֵשִׁית —: das ist aber kein geringerer Ort, als die Altäre Jehova's, in dem der Sänger seinen König erkennt, welcher also dort seinen Palast, und seinen Gott, welcher also dort seinen Tempel hat. Dieser Ort der Majestät und Heiligkeit ist für Israel, was für das Vöglein, das schwache und wehrlose, sein Nest ist, in welchem es sich und seine Jungen geborgen weiß; denn ebenso hat sich Israel, das an sich so schwach und klein gewesen, an den Altären seines Gottes geborgen gesehen, sich selbst, als sich Jehova seiner zuerst annahm, und seine Zukunft und Nachkommenschaft für immer. Daher kann nun der Sänger ausrufen: אַשְׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתֶךָ, womit er aber weder die Leviten, noch die Besucher des Tempels meint: die letzteren nicht, weil יָשַׁב diese Bedeutung nicht hat; die ersteren nicht, weil man nun schon sieht, daß es nicht um die bloße Oertlichkeit oder um Holz und Stein des Tempels zu thun ist, und weil der Beisatz עוֹד יְהַלְלוּךָ nur auf

Solche hinweist, die nicht bloß äußerlich, sondern von Herzen Jehova, ihrem Gotte, dienen. Wohl glücklich sind die, welchen Jehova's Wohnung zur eigenen geworden. Aber indem der Sänger dieß ausruft, tritt ihm die Erwägung entgegen, daß es dahin noch nicht gekommen ist. Daher läßt er ein zweites Heil! nachfolgen, welches denen gilt, die an Jehova ihre Stärke haben: denn die wissen gebahnte Wege, auf welchen sie sicher zu Gott gelangen, der auf Zion wohnt. Daß man dieß nicht von bloßen Festreisen, sondern von einer Wanderung entgegen dem Ziele der Verheißung Israel's zu verstehen habe, beweisen die übrigen Verse des Psalms, in welchen der Sänger bittet, Jehova wolle seinen Gesalbten ansehen und das Reich desselben fördern, damit die ersehnte Zeit herbeikomme, wo man bleibend in der Nähe Gottes, in seinem Hause weilt, jene Zeit, auf welche die Frage des 15. Psalms hinweist: יְהוָה מִי־יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ מִי־יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ.

Hiob 19, 26.

Sollte nicht doch נִקְּפוּ ein Substantivum seyn, gleicher Form wie עִקְּשׁוּת, nur daß ת in chaldäischer Weise abgeworfen wäre, wofür doch die Formen ח׳ und רִבּוֹ in Vergleich gezogen werden können. זֹאת stände nach wie 2 Kön. 1, 2.; Ps. 80, 15. Die Bedeutung von נִקְּפוּ würde keine Schwierigkeit machen; denn so gut Hiob sagt (Kap. 19, 6.) מְצוּדוֹ עָלַי הִקִּיף, eben so gut kann er seine Haut נִקְּפוּת nennen, als die ihm rundum anliegt. Dann wäre aber natürlich אַחַר unmöglich mit zeitlicher Bedeutung gebraucht, sondern אַחַר und מִן entsprächen sich ähnlich wie in dem Satze Hohesl. 2, 9. הִנֵּה־זֶה עוֹמֵד אַחַר כָּתְלֵנוּ מַשְׁגִּיחַ מִן־הַחַלֹּנוֹת. Hinter meiner Haut, sagt Hiob, hinter eben diesem Umzuge, der mich jetzt umzogen hält, mich befindend, und von meinem Fleische aus, das also nicht zuvor der Verwesung anheimfällt, werde ich Gott schauen. Denn er kennt seinen Erlöser, der ihn wieder in seinen Stand einsetzen soll und wird, wie daß derselbe lebendig

ist und ein solcher, der auch hernach seyn und Alles überleben und als immer späterer, ja letzter auf Erden sich erheben wird, während andere Erlöser sterben müssen und nur bis zu gewisser Frist auftreten und hülfreich seyn können. In dem Ausspruche dieser Zuversicht finde ich recht die Mitte des ganzen Buchs. Denn Jehova bringt den sich beklagenden Dulder nicht dadurch zum Schweigen in Geduld und Demuth, daß er ihm durch Lösung des Schicksalsräthsels in Worten widerlegt und überführt, sondern dadurch, daß er selbst ihm erscheint und selbst zu ihm redet. עַתָּה עֵינִי רָאָתְךְ, ruft Hiob aus K. 42, 6, und bereut sofort, was er gegen Gott gesprochen, ob er gleich noch in seinem Elende sitzt und kein Wort der Deutung über dasselbe vernommen hat. Aber Gott hat sich zu ihm bekannt, er ist zu Jehova in persönliches Verhältniß gekommen, wie ein Mensch zum andern und wie Israel zum Schöpfer aller Welt, und dieß gibt Ruhe und Stille in das Herz mitten unter den Räthseln der Gegenwart.

Zu Jes. 1, 7 — 8.

Die erste Hälfte des 7. Verses spricht vom Lande, sofern es bewohnt, die zweite vom Lande, sofern es angepflanzt ist. Vom letztern heißt es erstlich, daß Fremde seinen Ertrag verzehren, und dann, daß es verödet, also leer von Pflanzungen ist, כְּמַהְפֵּכַת זָרִים. Wenn Hitzig hierzu bemerkt, daß מַהְפֵּכָה nicht „verheeren" heiße, so hat er Recht; wenn er aber hierauf זָרִים für fremdes Land, ja für ein bestimmtes fremdes Land, das sodomitische, erklärt, so thut er den Worten unerträgliche Gewalt an. הָפַךְ heißt „umkehren" und kann deßhalb von solcher Umstürzung und Verkehrung gebraucht werden, als durch Erdbeben oder ähnliche Naturbegebnisse geschieht. Aber auch, wer den Boden pflügt, kehrt ihn um: vertere terram oder glebas, sagt der Lateiner. Darf man hiervon

auf unsere Stelle Anwendung machen, so sagt der Prophet, der Boden sey öde von Pflanzungen, wie es der Fall seyn muß, wo Fremde ihn umgelegt haben, die ihn nicht mit dem Pfluge umlegen, um ihn tragbar zu machen, sondern etwa mit den Hufen der Streitrosse oder den Rädern der Kriegswagen.

Im 8. Verse bleiben die Worte כְּעִיר נְצוּרָה, wenn man sie nicht so willkürlich behandelt, wie Hitzig, immer nur matt und bedeutungslos, bis man einen solchen Gedanken in ihnen findet, wie ihn Arnoldi durch seine Aenderung: כְּעִיר בְּצוּרָה, hineinzubringen versucht hat. Dieß kann aber ohne Arnoldi's Aenderung, bloß durch seine Verbindung der Worte gelingen, indem die zweite Vershälfte, von der ersten losgetrennt, den Gedanken gibt, ein Nachtlager in einem Gurkenfelde und eine behaltene, bewahrt gebliedene Stadt sey eins und dasselbe. Das doppelte כְּ vergleicht nicht, sondern stellt gleich, hebt allen Unterschied auf, wie 1 Kön. 22, 4. So behält dann נָצוּר, parallel mit נוֹתָר gestellt, seine nämliche Bedeutung, wie Ezech. 6, 12. neben נִשְׁאָר.

Jes. 2, 22.

Die Ermahnung חִדְלוּ לָכֶם מִן־הָאָדָם kann weder für eine Einschaltung, wie Gesenius, noch für den Schluß einer Strophe, wie Ewald meint, sondern, wie Hitzig recht gesehen, nur für den Anfang von etwas Neuem gelten; sie steht parallel der Ermahnung des 5. Verses. War doch im Vorausgegangenen nicht von Vertrauen auf Menschen, nach der Ansicht jener, sondern von der Freude an Selbstgewolltem und Selbstgeschaffenem die Rede; wohl aber folgt nun, daß Jehova alle die und alle Solche aus seinem Volke wegschaffen werde, die in irgend einer Weise vor Anderen etwas gelten. Einer solchen Drohung, wie sie hier mit כִּי angeschlossen wird, kann möglicherweise die Ermahnung vorhergehen, daß die

geringen nicht auf höher stehende Menschen ihr Vertrauen setzen, aber auch die andere, daß die höher stehenden ihr Vermögen nicht gegen geringere mißbrauchen sollen. Es kommt darauf an, wie einestheils die Ermahnung selbst lautet, und wie anderntheils die darauf folgende Drohung näher gefaßt, bestimmter gestellt ist. Was nun die ersten betrifft, so hat Vitringa natürlich Recht, daß חָדַל mit folgendem מִן beides gleich gut bedeuten kann, einen unangefochten, oder einen unbeachtet lassen. Wir werden also die Entscheidung für die eine oder die andere Möglichkeit von der Beschaffenheit des Objects und seiner nähern Bezeichnung abhängig machen müssen. Und so haben es die Ausleger auch gehalten, wenn sie die Worte הָאָדָם אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ entweder gleich übersetzen oder doch nachträglich erklären: „der Mensch, in dessen Nase ein vergänglicher Hauch ist, ein Athem, über welchen er selbst keine Gewalt hat." Allein die Worte sagen doch nichts von der Vergänglichkeit oder Abhängigkeit dieses Hauchs, sondern bezeichnen den Menschen als einen lebendigen. Ein lebendiger Mensch aber will eben deßhalb, weil er ein lebendiges Wesen ist, geachtet seyn. Trägt man also nicht willkürlich etwas hinein in die nähere Bestimmung des Objects, so gibt diese dem Verbum חָדַל jene erste, und nicht die zweite Bedeutung. Damit trifft dann die weitere Begründung jener Ermahnung: כִּי־בַמֶּה נֶחְשָׁב הוּא, eben so leicht zusammen, als mit der entgegengesetzten Deutung. Liest man בַּמֶּה mit dem Tone der Frage, so sagt der begründende Satz, der Mensch sey nichts zu achten: liest man es dagegen mit dem Tone des Ausrufs, so sagt er im Gegentheile, der Mensch sey werth zu achten. So weit man nun hierüber durch das Vorausgegangene noch nicht in Sicherheit ist, hat man sich bei der mit כִּי angeschlossenen Vorhersagung Raths zu erholen. Stellt diese einen Zustand der Dinge in Aussicht, wo es mit dem Menschen, sofern er Lebensodem hat, ein Ende nehmen wird, einen Zustand also, wo des Menschen Leben den

Tode anheimfällt, dann hat man בַּמֶּה fragweise lesen müssen. Dagegen ausrufsweise will es gelesen seyn, wenn die angedrohte Zukunft ins Licht stellt, daß alles Andere, was ein Mensch außer dem Leben ist und hat, ihn nur zufällig über die Menge erhebt: in Zeiten, wo alles dieß verloren geht, lernt man den Werth recht kennen, welchen der Mensch nur dadurch schon hat, daß er da ist und lebt. Was sagt nun der Prophet? Es kommt eine Zeit, da nichts von allem dem vorhanden bleibt, was jetzt so nöthig scheint für den Bestand des gemeinen Wesens, wie Wasser und Brod für den Lebensunterhalt; eine Zeit, da Niemand vorhanden ist, dem Beruf oder Rang oder Wissenschaft eine bevorzugte Stellung gäbe; ja eine Zeit, da Niemand solche Stellung haben mag, sondern Jeder froh ist, nur zu leben, und wäre es noch so kümmerlich, weil Oberster im Volke zu seyn, alsdann nichts einbringt, sondern nur kostet. Solche Zeiten kommen in Folge des Mißbrauchs, welchen jetzt die Hochgestellten mit Amt und Gewalt nichtswürdig treiben; darüber sie heimzusuchen, die Geringen an ihnen zu rächen, gegen welche sie Raub und Ungerechtigkeit, das Volk, gegen welches sie harten Druck und launenhafte Gewaltthat üben, dazu hat sich Jehova bereit gestellt. Schließt sich nicht demnach das Ende des Abschnitts 2, 22 — 3, 15. in der Weise mit dem Anfange desselben zusammen, daß, die etwas vermögen in Juda und Jerusalem, wenn sie nicht solchem Gerichte verfallen wollen, ablassen müssen, ihr Vermögen gegen denjenigen zu mißbrauchen, welcher immerhin werth genug zu achten ist, wenn ihm auch kein besonderes Glücksgut Auszeichnung verleiht, werth genug, weil er ein Mensch ist, אֲשֶׁר נְשָׁמָה בְּאַפּוֹ?

Zu Jes. 3, 12.

Den Pluralis נֹגְשָׂיו für das Subject von מְעוֹלֵל zu halten, bleibt unmöglich, man mag es drehen und wen-

den, wie man will, und daß מְעוֹלֵל gleich viel sey wie עוֹלֵל, „Kind,“ ist eine unerwiesene Annahme, während die anderen in Anwendung gekommenen Bedeutungen des Stammes עָלַל keinen passenden Sinn geben. Geholfen wäre, wenn man עוֹלֵל für ein Denominativum von עֹל, „Joch,“ halten dürfte, wie gleich nachher עִקֵּם von עָקֵם und mit einer Bedeutung der Steigerungsform, ähnlich jener von בִּכֵּר Deut. 21, 16. Das Volk trägt seine Bedrücker als sein Joch.

Jes. 4, 4—6.

Gehört denn wirklich אִם רָחַץ אֲדֹנָי als nachgebrachter Vordersatz zum 3. Verse? Die Verbindung mit dem 5. Verse gibt doch den so angemessenen Gedanken, daß Jehova, wenn er zuvor den Unrath der Töchter, die Blutschulden der Söhne Jerusalem's mit einem scharfen Hauche des Gerichts hinweggethan hat, dem Zion, wie es dann seyn wird, einen Schutz und Schirm wider alle schädliche Wirkung schaffen will. Abgesehen davon, daß sich bei der andern Verbindung die Worte כָּל־הַכָּתוּב לַחַיִּים בִּירוּשָׁלָם zwischen קָדוֹשׁ יֵאָמֶר לוֹ und אִם רָחַץ אֲדֹנָי lästig und hemmend zwischenein schieben, möchte die vorgeschlagene auch deßhalb den Vorzug verdienen, weil dann in Vordersatz und Nachsatz etwas ausgesagt ist, das Jehova an Jerusalem, der Stadt, vollbringen, und nicht das eine Mal, was er an der Stadt thun, und das andere Mal, was von den Einwohnern gelten wird. Die mit jenem Hauche gereinigte Stadt ist solchen Schutzes werth, wie ihn Jehova verheißt, und ist seiner allenthalben werth. מְכוֹן mit „Raum“ zu übersetzen, geht doch wohl nicht an; nie heißt es etwas Anderes, als was auch nach dem Stammworte zu vermuthen ist, nämlich „Ort für etwas, das darauf feststehen oder ruhen soll.“ Dann wird aber auch כָּל־מְכוֹן הַר־צִיּוֹן nicht gleich viel seyn mit כָּל הַר־צִיּוֹן, sondern man hat zu übersetzen: „jede Stätte des Berges

Zion's," wie כָּל עֵץ הַגָּן, „jeder Baum des Gartens." Unter מִקְרָא verstehe ich mit Ewald nicht unnöthigerweise die Halle der Versammlung, sondern wie 1, 13. die Versammlung selbst. Jede Stätte, wo man wohnt oder steht, und jede Zusammenkunft, welche geschieht, sieht sich gedeckt durch eine Wolke bei Tage, durch einen Glanz bei Nacht, wie Israel gegen die nachdringenden Aegypter gedeckt gewesen ist. Und zwar soll man sich nicht eine Wolke denken, dergleichen den Himmel überziehen, keine Wasserwolke, sondern eine Rauchwolke, aufsteigend wie von Feuer, und den Glanz soll man sich denken, nicht als vom Lichte, sondern ebenfalls wie von flammendem Feuer. Daher steht וְעָשָׁן nachträglich hinter עָנָן יוֹמָם, und nun, da einmal an solche nähere Bestimmung erinnert ist, אֵשׁ לֶהָבָה gleich hinter נֹגַהּ und noch vor לָיְלָה. Denn Schutz gegen Feindseligkeit, die von draußen kommen, auf Erden sich erheben möchte, ist hier noch gemeint, Schutz der Art, wie jener gewesen, welchen die erst dunkele, dann plötzlich feurig aufleuchtende Wolkensäule gegen Pharao's Heer gewährt hat. Hieraus ergibt sich, was man von einer Verbindung der Worte zu halten hat, welche וְעָשָׁן abtrennt von עָנָן יוֹמָם. Noch viel weniger aber geht es an, das andere Versglied: כִּי עַל־כָּל־כָּבוֹד חֻפָּה, in den nächsten Vers hinüberzunehmen. Denn man sieht ja jetzt, daß die Verheißung mit den Worten וְסֻכָּה תִּהְיֶה eine ganz andere Wendung nimmt, indem sie von dem Schutze gegen Feindseligkeit, die von draußen kommen könnte, übergeht zu dem Schutze gegen schädliche Wirkungen, die etwa sonst von oben kommen. Ob חֻפָּה Substantivum oder Verbum ist, bestimmt sich nach der Uebersetzung von כָּל־כָּבוֹד; heißt dieses „alle die Herrlichkeit," so gilt חֻפָּה schicklicher für das Substantivum, heißt es aber „lauter Herrlichkeit," so kann חֻפָּה nur Verbum seyn. Da wir nun nicht lesen כָּל־הַכָּבוֹד, so übersetzen wir entweder „jede Herrlichkeit," oder, wie כָּל־הֶבֶל

Ps. 39, 6. „lauter Herrlichkeit." Ersteres gäbe eine nichtssagende Wiederholung des vor כִּי vorhergegangenen Gedankens, während letzteres den Grund anzugeben dient, warum eine Wolke übergebreitet wird, nämlich weil hier nichts als Herrlichkeit ist, die also geschützt zu werden verdient.

Jes. 5, 18.

Und wenn es auch Hendewerk noch öfter wiederholte, daß in der Bibel der Begriff der Handlung so innig verbunden mit dem Begriffe des Lohnes und der Strafe gedacht worden sey, daß sich die Worte für jenen Begriff zugleich für diesen öfters gesetzt finden, so heißt doch weder עָוֹן noch חַטָּאָה jemals Strafe oder Verderben, sondern es geschieht nur dieß oftmals, daß im Hebräischen das Verursachende, die Sünde, genannt und zum Subjecte gemacht wird, wo wir das Verursachte, nämlich das Unheil nennen würden. Es versteht sich von selbst, daß dann immer der Zusammenhang keinen Zweifel über die Meinung des Gedankens läßt. Woraus sollte man aber in obiger Stelle erkennen, daß „die Sünde ziehen" so viel sey, als „das aus der Sünde kommende Unheil ziehen"? Besehen wir uns ihr Einzelnes! Erstlich מָשַׁךְ heißt nicht „zu sich ziehen" oder „heranziehen," sondern immer entweder „lang ziehen" oder „längshin," „fort" oder „vorwärts ziehen." Sodann weiß ich nicht, mit welchem Rechte Hitzig unter שָׁוְא böse Gesinnung versteht, im Gegensatze zu bösen Handlungen; in der Uebersetzung gibt er es, weder hierzu, noch zur wahren Bedeutung von שָׁוְא passend, mit „Frevel." שָׁוְא ist Alles, dessen Beschaffenheit in Widerspruch steht mit dem, was davon erfordert wird, oder mit dem, was sein Anschein verspricht; daher ist es vornehmlich die Nichtigkeit und Lüge. Wer nun die Sündigkeit und Verdrehtheit zieht mit Seilen der Lüge und Nichtigkeit, der ist mit dieser ange-

spannt an jene und zieht mittelst derselben jene fort und weiter. Wer da lügt: „es ist kein Gott," den spannt diese Lüge an den Wagen leichtsinnigen Wesens. Welche Lüge an unserer Stelle der Prophet meine, sagt er selbst im nächsten Verse.

Zu Jes. 5, 24.

Es wäre mir leid, wenn Jesaja in dem genannten Verse auf die Vergleichung mit der Stoppel, welche das Feuer verzehrt, und mit dem Zusammensinken dürren Halms, den man in Flamme gesetzt hat, das Verglichene in dem anderen Bilde des Verfaulens einer Pflanze, des Wurmfraßes folgen ließe; denn unschön wäre dieß doch gewiß. Ich kann aber auch die Worte nicht so verstehen. „Ebenso," fährt er vielmehr fort, „wird sie mein Zorn verbrennen, daß ihre Wurzel seyn wird wie der Moderstaub und ihr Gewächs wie der Aschensand." Als eine Pflanze zwar stellt er sie dar, um zu sagen, daß nichts von ihnen übrig bleibt, aber dieser Pflanze widerfährt nichts Anderes, als was die vorhergegangene Vergleichung an die Hand gegeben hat. Die lebenskräftige, das Leben von sich aussendende Wurzel wird seyn wie das Ergebniß der Todesverwesung, und das geschlossene, gestaltete Gewächs, in welches die Pflanze ausläuft, in welchem sie sich vollendet, wird seyn, wie jener aschenartige Staub, welcher keinerlei Gestalt und weder Gewicht noch Ansehen hat.

Jes. 5, 30.

Wie konnte nur Ewald die Worte וְיִנְהֹם עָלָיו übersetzen „und über einem wird's toben," und so dem יִנְהֹם und dem עָלָיו zugleich ihre unzweifelhaften Subjecte nehmen? Es ist platterdings unmöglich, יִנְהֹם anders zu verstehen, als von dem, von welchem es noch eben, indem

er mit Löwen verglichen wurde, יִנְהֹם hieß nämlich vom Eroberervolke und עָלָיו anders zu verstehen, als mit Bezug auf den, welcher zur Beute werden sollte, nämlich vom israelitischen Volke. Und eben so unmöglich ist es, נַהַם anders zu übersetzen, als wenige Worte vorher, also nicht „toben," wenn man vorher „stöhnen" übersetzt hat. Aber נַהַם ist auch weder stöhnen noch toben, auch nicht das Knurren junger Löwen, welches noch kein Brüllen genannt werden kann, sondern es bezeichnet, wie aus den Stellen Prov. 19, 12. 20, 2. 28, 15. ersehen werden kann, jenes dumpfe Murren, jenes verhaltene Brüllen des Löwen, er sey jung oder alt, welches dem Angriffe auf den Feind vorhergeht; denn nur so kann das Ergrimmen eines Königs damit verglichen werden, auf welches so gewiß Verderben folgt, als auf jenes verhaltene Brüllen. Daher folgt auch נַהַם an unserer Stelle auf שְׁאָגָה, womit das laute Brüllen des daherkommenden Löwen gemeint ist, und hat nach sich יֹאחֵז טֶרֶף: den Feind ansichtig geworden, bricht er in jenes dumpfe Murren aus, dann stürzt er sich über denselben her. Wie nun dieses נַהַם an das dumpfe Tosen des zürnenden Meeres erinnern kann, leuchtet von selbst ein. Warum aber der Prophet das יִנְהֹם wiederholt, darauf antwortet das beim zweiten Male beigegebene עָלָיו: was vorher allgemein gesagt war, das gilt jetzt insonderheit dem israelitischen Volke. Diesem wird der Zornruf des grimmigen Feindes in die Ohren schallen, wie das Brüllen der tobenden See. וְנִבַּט לָאָרֶץ folgt unmittelbar auf כְּנַהֲמַת־יָם, und doch übersetzt man unbedenklich אֶרֶץ mit „Erde," im Gegensatze zum Himmel, so daß dadurch Ewald sogar verleitet wird, יִנְהֹם vom Donner droben zu verstehen. Bildet es denn aber nicht vielmehr einen Gegensatz zum Meere? Schaut nicht der vom tosenden Meere Bedrohte rückwärts nach dem Lande, ob er es erreichen, dorthin sich retten

könne? Ist nicht seine Lage deßhalb so verzweifelt, weil er landwärts nichts als Finsterniß sieht, während von der anderen Seite die wilden Wogen gegen ihn daherbrausen? so daß solche Lage wie mit einem Worte so bezeichnet werden kann: צַר וָאוֹר חָשַׁךְ בַּעֲרִיפֶיהָ? Diese Worte, versichert Gesenius, malen ganz unübertrefflich den Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Glück und Unglück, Leben und Tod, Furcht und Hoffnung; er setzt nämlich voraus, daß man übersetzen dürfe „bald Angst, bald Licht.“ Aber die Stellen, mit welchen er beweisen will, daß man öfter „bald, bald“ hinzudenken müsse, bieten, wie man von vorn herein erwarten kann, für diesen Zweck gar nichts. Nicht getrennt wollen, wenn man die Vocale beibehält, die Begriffe צַר und אוֹר gedacht seyn, sondern vielmehr wie einen einzigen wollen sie ausmachen. Darum aber braucht אוֹר nicht aufzuhören, Subject von חָשַׁךְ zu seyn; die folgenden Worte sind nur deßhalb durch einen Distinctivus abgetrennt, weil sie sich nicht mit אוֹר zusammen sprechen ließen, so wie dieses zusammen mit צַר in einem Athem gesprochen seyn will. Beides auf einmal sollte gesagt werden, Bedrängniß von der einen Seite, und auf der andern Licht, zur Finsterniß geworden. Die Bedeutung „zerstörte Trümmer“ für עֲרִיפִים ist mit um so mehr Recht aufgegeben worden, als עָרַף auch Hos. 10, 2. nicht „zerstören“ heißt, sondern seine gewöhnliche Bedeutung hat, welche der sprachkühne Hosea nur ungewöhnlich, aber desto schöner, auf Altäre anwendete. Aber von dem עָרַף Deut. 32, 2. bis zu dem Begriffe „Himmel“ ist doch ein gar zu weiter Weg; selbst Nebel oder trübes Gewölk liegt noch zu ferne. Bedenken wir, daß die Form mit י als Substantiv vorzüglich dient, Jahreszeiten nach dem zu bezeichnen, was darin geschieht, und daß die Pluralia wie חֲנֻטִים, עֲשֻׁקִים gerne die Handlung im Allgemeinen ausdrücken durch die Vielheit der einzelnen, sie

zum Inhalt habenden Vorgänge: so werden wir für עֲרִיפִים die Bedeutung „Regenzeit" in Anspruch nehmen dürfen, bei welcher sich dann auch das auf אֶרֶץ bezügliche Suffixum bequemer stellt, als bei jenen anderen angenommenen Bedeutungen. Das Land hat seine Regenzeit, sein winterliches Regenwetter, und in dem ist das Licht zur Finsterniß geworden, so daß der vor den drohenden Meereswogen sich Flüchtende, indem er rückwärts schaut, nichts sieht, als Finsterniß. Ebenso, meint der Prophet, wird Israel daheim nichts finden, als winterliche Trostlosigkeit, wenn es sich vor der von auswärts heranbrausenden Gefahr zu seiner sonstigen Zuflucht, zu seinem heimischen Gott und Gottestempel wenden wird.

Zu Sach. 9, 1.

Seitdem Hengstenberg gründlich und erschöpfend bewiesen hat, daß man von einer Stadt oder Landschaft חַדְרָךְ nichts wisse, begnügt man sich, dieß zu bekennen, ohne doch die Meinung aufzugeben, daß חַדְרָךְ für einen Eigennamen gehalten seyn wolle. Was Hengstenberg über die Unwahrscheinlichkeit dieser Meinung und über die wahrscheinlich symbolische Bedeutung des Wortes nicht minder gründlich und richtig bemerkt, hat man unbeachtet gelassen. Ich möchte aber auf seine Darlegung nicht hingewiesen haben, ohne zugleich zu sagen, wo ich von ihr abweiche. Das persische Reich kann schon deßhalb nicht אֶרֶץ חַדְרָךְ heißen, weil es ein Reich ist und kein Land; sodann aber auch deßhalb nicht, weil es die beiden Adjectiva, aus welchen dieser Name zusammengesetzt erscheint, nicht wohl zu Prädicaten haben könnte. Denn חַד heißt nicht „kräftig" oder „mächtig," wie Hengstenberg unversehens voraussetzt, sondern „scharf," welchen Ausdruck auch wir ebensowohl vom Laufe des Rosses, als von der Schneide des Schwertes gebrauchen. Zu dieser

Bedeutung von חַד bildet רַךְ einen angemessenen Gegensatz, indem es auch nicht „schwach" heißt, sondern „zart, zärtlich," eine Bedeutung, in welcher es 2 Sam. 3, 39. nicht weniger paßt, als sonst. Nun konnte man aber vom persischen Reiche weder Feurigkeit und Schneidigkeit, noch auch Zärtlichkeit und Empfindlichkeit aussagen, wie es denn auch dem Daniel in der Gestalt eines Bären erscheint. Es kommt hinzu, daß die ganze Kap. 9, 1. beginnende Weissagung Sacharja's innerhalb Palästina's oder, richtiger gesagt, inner dem Bereiche der davidischen Herrschaft bleibt und des persischen Reiches weiterhin mit keinem Worte gedacht wird. Doch auch abgesehen von dem Inhalte der folgenden Verse, läßt sich aus dem Namen selbst bestimmen, welches Land gemeint sey. Wo findet sich die auffallende Verbindung entgegengesetzter Eigenschaften, der Schneidigkeit des Schwertes und Feurigkeit des Rosses auf der einen, der Zartheit eines Kindes auf der andern Seite? Denn nicht erst folgen soll die eine Eigenschaft auf die andere und eintreten statt der andern, wie es sich Hengstenberg zurechtlegt, sondern der seltsame Widerspruch im Namen muß sich auch finden in dem Benannten. Wo anders aber findet sich dieß, als im Volke Israel, das nicht bloß jetzt ein Wurm und dereinst ein scharfer Dreschwagen, sondern das seinem Wesen nach beides zugleich ist, das eine von Natur, das andere durch Jehova's Geist, weßhalb auch eines nach dem andern hervortreten und dieselbe Zion, die jeder Unbill preisgegeben scheint, nach unseres Propheten Worten (Kap. 9, 13.) zum Heldenschwerte gemacht werden kann? Dieses Volkes Land ist Kanaan von der Grenze Aegyptens bis Damaskus und Hamath. Seit David's Reich zerfallen war, rechneten sich auch die Philistäer nicht mit Israel zusammen, geschweige die reichen Phönicier und die Syrer des schönen Damaskus; der Prophet rechnet

sie alle zur אֶרֶץ חַדְרָךְ und nennt Damaskus gleich voran, und dann Hamath, von dem er sagt: וְגַם־חֲמָת תִּגְבָּל־בָּהּ. Daß גָּבַל mit folgendem בְּ die Bedeutung habe „an etwas grenzen," scheint mir sehr zweifelhaft. Sonst heißt es „eine Grenze machen," entweder von dem gebraucht, welcher die Grenze zieht, oder von dem, was als Grenze dient. Hiernach übersetze ich: „auch Hamath soll eine Grenze machen oder bilden im Lande Scharfzart," nämlich, indem es auch zum Lande gehört, ein Gebiet desselben ausmacht.

Recensionen.

1.

Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt von D. Alexander Schweizer. Erster Band. Zürich, bei Orell, Füßli und Comp. 1844. S. 498. XXIII. Zweiter Band. Erste Abtheilung. 1845. S. 274.

Der Muth des Herrn Verfassers, der seit Langem verlautenden Klage Trotz zu bieten, daß die wissenschaftliche Gegenwart bei ihrer zersplitternden Detailarbeit oder ihrer absorbirenden Dienstfertigkeit gegen die unmittelbaren Tagesforderungen der ausdauernden Concentration ermangele, um das Ganze einer Disciplin umfassende Werke ans Licht zu stellen, ist um so höher zu achten, weil er sich ein Object gewählt hat, das von Manchen unter die unmöglichen Aufgaben gerechnet wurde. Ich meine damit nicht jenes bekannte Urtheil sehr lauter Stimmen, welche die unleugbar in der Zeitanschauung eingetretene Erschütterung der Principien aller positiven Dogmatik geradezu und in vollster Zuversicht als den völligen Tod der gesammten Theologie proclamiren, sondern ich finde, daß Männer, deren Wort einen guten Klang hat unter den Auctoritäten der Theologie, dasjenige, was der Verf. zu leisten begonnen hat, als etwas kaum Ausführbares bezeichneten. So Nitzsch in der Recension von Twesten's luth. Dogmatik, Stud. u. Kritiken 1835. S. 825. Der Verf. wußte, was er that, wenn er sich von solchen

Stimmen nicht irren, sondern bloß die Schwierigkeit der Sache zum Bewußtseyn bringen ließ, wenn er nicht bloß, wessen die Vorrede gedenkt, die hundertjährige Brache reformirter Dogmatik durch einen neuen Anbau belebte, sondern auch, um eine kirchliche Dogmatik der Reformirten zu gewinnen, den constanten Usus der biblischen Begründung aufgab, und die sonst so differirenden Methoden der Gruppirung und Behandlung zu verschmelzen suchte, damit ein ganz im Geiste und Tone der ref. Rechtgläubigkeit gehaltenes Werk mit einer dem gegenwärtigen Stande der Dogmatik angemessenen Architektonik und unter dem Lichte der modernen Theologie auftrete. Die Großartigkeit des Unternehmens, die wahrhafte Zeitgemäßheit der Leistung wird Anerkennung finden, wenn auch das allmähliche Orientiren über manches Ungewohnte und Ueberraschende, das uns geboten wird, da und dort Zweifel erwecken mag, ob denn wirklich überall die ref. Kirchenlehre rein und allseitig dargestellt sey, ob der Verf. wirklich die unter so divergenten Schulformen verborgen liegenden gemeinsamen Ideen genügend erhoben, ob er nicht vielmehr doch nur Eine Seite der ref. Dogmatik, einen vorherrschenden Typus derselben mit allzu geringer Beachtung der anderen und mit allzu rascher Uebertragung moderner Anschauungen auf denselben gegeben habe. Aber wie dem auch sey, den größten Dank verdient der Verf. immerhin, daß er ein der theologischen Gegenwart fast entschwundenes Gebiet derselben wieder nahe gebracht hat, und wenn, wie es scheinen will, die neuauftauchende Confessionspolemik dabei irgendwie sollicitirend mitwirkte, so wollen wir es uns gern gefallen lassen, daß sie solche Früchte hervorruft, können auch dem verbreiteten behaglichen Unionsstreben kein heilsameres Geschenk wünschen, als eine so recht in die Tiefe gehende Aufhellung der differenten Principien. Ref. hat schon früher auf die noch ungehobenen Schätze hingewiesen, welche die ältre-

formirte Dogmatik in sich birgt, und freut sich nun, im Verf. einen rüstigen Bearbeiter dieses Schachtes zu Nutzen und Frommen der Gegenwart zu finden.

Einleitungsweise beginnt der Verf. mit einer Verständigung über den eigenthümlichen Geist und Charakter der reformirten Confession, welchem vielleicht unnöthig, oder wenn ja passend, dann in kaum entsprechender Kürze eine Charakteristik des Protestantismus überhaupt gegen den Katholicismus vorausgeschickt wird. An derselben ist für das Folgende nur von Belang, was er über die zwei Typen sagt, in welchen sich der Protestantismus verwirklicht hat, in vier Sätzen, welche seine Ansicht über das Wesen der Differenzen und über die ethische Stellung beider protestantischen Kirchenparteien zu einander ausdrücken und wovon der erste Satz (S. 5.) so lautet: „Die Verschiedenheit beider protestantischen Typen ist nicht als eine nur gelegentliche, zufällige, bloß in gewissen Lehrpunkten vorhandene aufzufassen, sondern als durchgeführte confessionelle und kirchliche Besonderheit." Mag diese Behauptung vielen Theologen der Gegenwart sehr ungewohnt lauten, so ist dieß eben auch ein Zeichen, wie nöthig es war, daß einmal durch eine zusammenhängende und eingehende Darstellung des reformirten Lehrsystems dem schwächlichen Geschwätze, das sich in Folge der Unionsbestrebungen über die dogmatischen Differenzen breit macht, ein Ziel gesetzt werde. §. 2. zeigt, daß der reformirten Confession im Unterschiede vom lutherischen Typus ein eigenthümlicher Geist und Charakter innewohnt, der sich in der ganzen Dogmatik, wie im kirchlichen Leben kundgibt. Die Bemerkungen des Verf. zum Nachweise seiner These gegenüber der oberflächlichen Meinung, als ob es sich bloß um etliche Controverspunkte handle, sind eben so überzeugend, als einfach, indem er zeigt, wie die verschiedenen Controversen weder bloß von exegetischen, noch von speculativen Differenzen ausgehen,

noch auch ohne inneren Zusammenhang sind, und wie selbst einzelnen ref. Lehrern die einheitliche Quelle der Besonderheiten ihres Lehrbegriffs zum Bewußtseyn kam. Diese einheitliche Quelle muß sofort von der Art seyn, daß jeder Controverspunkt daraus abgeleitet und dieselbe Besonderheit der Geistesrichtung in den vom Streite scheinbar gar nicht mit ergriffenen übrigen Theilen des Lehrbegriffs nachgewiesen werden kann. Ein weiterer Schritt ist sofort, zu zeigen, daß die gemeinsame einheitliche Quelle der Differenzen in einer eigenthümlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, nicht außerhalb desselben, etwa in der vorhandenen Weltansicht beruhe. Zu dem Ende werden die Ableitungsversuche der bedeutendsten Theologen durchgegangen, und das Ungenügende derselben nachgewiesen. Weder in politischen Verhältnissen, noch in scientifischen oder psychologischen Eigenthümlichkeiten der Reformatoren ist der Grund der verschiedenen Kirchen- und Lehrbildung zu suchen. Auch die von Anderen schon angedeuteten Erklärungen aus einer eigenthümlichen religiösen Quelle werden beigebracht und ungenügend befunden. Wenn dieß auch mit der von Herzog gegebenen geschieht, welche der Verf. dennoch wieder im Wesentlichen als seine eigene aufnimmt, so wäre ein weiteres Eingehen auf die Ansicht dieses Gelehrten erwünscht gewesen, schon damit alle Gerechtigkeit erfüllt und demselben das Verdienst eines höchst glücklichen und lichtvollen Apperçu, welches seitdem so ziemlich schon als Gemeingut behandelt wird, in diesem Werke gewahrt werde. Eigenthümlich gehört dem Verf. an der durch eine Uebersicht der reformirten Dogmen gegebene Nachweis der antipaganischen Grundrichtung des reformirten Protestantismus. „Durch alle besonderen Dogmen der ref. Confession zieht sich also die gemeinsame Grundrichtung, alles Heil, allen Heilsentscheid, alle Heilswirksamkeit schlechthin allein Gott zuzuschreiben, als der unbedingt Alles bestimmenden Macht,

nirgends hingegen das Heil von creatürlichen Entschlüssen, Handlungen oder Dingen und Ceremonien abhängig, oder Gott in seinen Rathschlüssen dadurch bedingt, oder auch nur mit bestimmt zu denken."

Der Verfasser fährt fort zu zeigen, daß dieses Princip sich auch Einfluß verschafft habe auf diejenigen Dogmen, in welchen keine bestimmte Controverse hervorgetreten ist, daß das ganze traditionelle Material dadurch modificirt worden sey. Hier wird schon von der Satisfactionstheorie in einer Weise gehandelt, die allerdings als Consequenz des strengen Denkens erscheinen muß, die wir aber später zu besprechen Gelegenheit haben werden. Jetzt geht der Verf. zurück und beleuchtet die oben angeführten Erklärungsversuche näher, indem er sie zum Theile ganz zurückweist, als beseitigt durch das gewonnene Resultat, theils ihre bedingte, secundäre Geltung zugesteht, so der humanistischen Bildung des Reformationszeitalters. Den Schein eines Widerspruchs vermeidet er nicht, wenn er (S. 28.) sagt: Die reformirte Confession ist im Unterschiede von der lutherischen namentlich aus stärkerem Einflusse der humanistischen Bildung zu begreifen", nachdem er oben diesen Unterschied doch auf eine andere Eigenthümlichkeit des religiösen Selbstbewußtseyns reducirt hatte. In der Ausführung beschränkt er jenen Satz wieder auf einzelne Dogmen, deren Qualität er früher gleichfalls von jenem Einen Grundprincipe abgeleitet hatte. Natürlich wird mit diesem Humanismus in Verbindung gebracht das kritische Princip der alleinigen Anerkennung der h. Schrift als positiv normirendes Princip. Dann aber wird die stärkere Hervorhebung der h. Schrift wieder abhängig gemacht von der überwiegend antipaganischen Protestation, und zuletzt aus der Alles beherrschenden und bestimmenden Grundrichtung begriffen. Diese Grundrichtung, Bestimmtheit der christlichen Frömmigkeit, Gesinnung, Tendenz, Interesse rc., wird bestimmt im Ge-

gensatze des lutherischen Princips der Rechtfertigung durch den Glauben, das ein anthropologisches sey, als das theologische der alleinigen Abhängigkeit schlechthin von Gott. Auch das wird vielen Ohren ungewohnt und widerwärtig klingen, daß das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben nicht das Materialprincip der reformirten Kirchenlehre sey. Aber darin wird der Verf. siegreich Recht behalten, gesetzt auch, daß seine Bestimmung des reformirten Materialprincips noch angefochten werden könnte. Daß das Bewußtseyn schlechthinniger Abhängigkeit alles Creatürlichen von Gott das eigentliche Materialprincip der reformirten Confession sey, nicht ein Dogma neben andern, sondern die alldurchdringende Seele in der ganzen Dogmatik, das erweist er zunächst aus den ihr eigenthümlichen Lehren, sodann aus den inneren Streitigkeiten und aus den vorzüglichsten Angriffen wider diese Confession. Die eigenthümlichen Lehren werden nach Budde und Stapfer angeführt, auch der Streit über die Fundamentalartikel und die Zuläßigkeit einer Union hierher gezogen und nachgewiesen, daß selbst über das formale Schriftprincip das materiale der gloria dei gestellt sey. Die innern Streitigkeiten anlangend, so beweist schon die anabaptistische Regung, welche in ihrem dogmatischen Grunde nur eine gefühlig schwärmerische Ueberbietung des reformirten Princips war und auch von Zwingli dafür erkannt wurde, sowie die antitrinitarische, als eine in den Ebionitismus zurückgehende verstandesmäßige Protestation wider den Paganismus, für die angegebene Eigenthümlichkeit des Princips. Sodann bildet der Arminianismus eine mißverständliche Reaction gegen dieses doch im Ganzen wieder anerkannte Princip schlechthiniger Abhängigigkeit, wie auch die Theologie von Saumur, wogegen die dortrechte Beschlüsse und der consensus die Grundeigenthümlichkeit vor ihren Abschwächungen schützten. Damit hängt zusammen der Hauptvorwurf,

daß das System Gott zum Urheber der Sünde mache, daß es die Freiheit aufhebe und die Moral untergrabe. Diese beiden werden erklärt und das Wahre davon auf jenes consequent festgehaltene Princip reducirt.

Ohne Zweifel liegt eines der Hauptverdienste vorliegenden Werkes in dieser Deduction, und sowohl die ingeniöse Heuristik, als der Scharfsinn und die Gelehrsamkeit, womit die Momente zusammengestellt und auf das beabsichtigte Ziel hingelenkt werden, müssen Anerkennung finden. Ueber das Resultat selbst und die gewonnene Fassung des eigenthümlichen Princips ist noch ein gewisses Schwanken der Ansichten bemerkbar. Reformirte Theologen haben sich über diesen Punkt nur mit zweifelndem Bedenken erklärt (so im schweizerischen Kirchenblatte). Allerdings sind die Ausstellungen und Bedenken etwas unsicher. Nur Eines scheint beachtenswerth, daß der Verf. so ohne Weiteres das Princip der reformirten Dogmatik und das eigenthümliche Princip der reformirten Confession oder Kirche identisch nehme. Freilich kann dieß nicht genügen, dem Verf. entgegenzutreten, noch weniger, wenn Andere bloß von einer willkürlichen Uebertragung schleiermacher'scher Kategorien auf das alte System sprechen. Die Wichtigkeit der Sache und der Werth des vom Verf. in jedem Falle Geleisteten, das nothwendig von jetzt an der Ausgangspunkt jeder dießfallsigen Discussion werden muß, erfordert es, daß wir hier etwas tiefer eingehen. Wenn er am Schlusse (S. 83.) zusammenfassend sagt: „So ist der reformirte Lehrbegriff gegen die paganisch aufgefaßten Mißbräuche der Kirche consequent auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgebaut ꝛc.," so kann man fürs Erste zugeben, daß hiermit die Tendenz und das Interesse der reformatorischen Lehränderung bezeichnet sey und daß eine mit solchem Interesse zusammenhängende Cautel die ganze folgende positive Dogmengestaltung der reformirten Kirche geleitet habe, besonders

im Gegensatze gegen die lutherische, in welcher man immer noch katholische Reste zu bemerken glaubte. Allein damit ist doch keineswegs das materiale Princip dieser Dogmenbildung selbst gegeben, sonst müßte sich ja aus jenem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle die Lehrexplication ableiten lassen. Nun aber ist das gesammte Material der Dogmen das traditionell Uebernommene, wenn auch mit Vorherrschen der Ansicht, es bloß der Schrift entnommen zu haben. Das Bewußtseyn des Sündenelends und der durch Christus geschehenen Erlösung ist so sehr der Grundton auch der reformirten Frömmigkeit und dessen lehrhafte Fixirung so sehr auch die Hauptaufgabe der reformirten Dogmatik, daß man wohl sagen kann: in der Art, wie jenes Bewußtseyn im Subjecte verwirklicht und wie es von der Dogmatik lehrhaft fixirt wird, ist allerdings das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott mitgesetzt, und dieses gibt jenem Stoffe seine bestimmte formelle Gestalt; allein dieß Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist nicht das ursprüngliche Grundgefühl, welches jenes Bewußtseyn gleichsam trägt und aus sich hervorgehen läßt, sondern dasselbe entsteht für die reformirte Frömmigkeit erst aus dem Bewußtseyn der Sünde und Erlösung und modificirt so reagirend dieses Bewußtseyn wieder auf eigenthümliche Weise. Der Urquell des Antipaganismus ist nicht jenes schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in seiner abstracten Gestalt, sondern das Bewußtseyn des alleinigen Heils in Gott durch Christus. Fürs Zweite muß zwar allerdings eine gewisse Einheit des ursprünglichen Reformationsprincips und des Princips der reformirten Lehrbildung festgehalten, aber dabei muß ein Zweifaches wohl beachtet werden, einmal, wie sich das Reformationsprincip gerade in seiner ursprünglichen Aeußerung zu der Dogmenbildung überhaupt verhalten hat, sodann, wie der allmähliche Ausbau des Lehrsystems von mannichfaltigen anderen Ein-

flüssen bedingt war. Allerdings gehört das letztere mehr der dogmengeschichtlichen Betrachtung an, aber auch die rein systematische, sofern sie doch eine verständliche Reproduction des geschichtlich gegebenen reformirten Lehrsystems seyn will, kann sich kaum von einer Rücksichtnahme darauf dispensiren, wenn sie nicht z. B. was bloß nachweisbare Schulconsequenz ist und Product der bestimmten Zeitform des objectiven Bewußtseyns, übereilt aus jener angenommenen Grundbestimmtheit des frommen Selbstbewußtseyns ableiten will. Die treibende Seele der Reformation Zwingli's war nun anerkannt die Tendenz, die rechte Gottesverehrung herzustellen, das gesammte religiöse Leben zu reinigen. Als Norm für diesen praktischen Zweck, als Antrieb und Grundlage für das praktische Verhalten der Frömmigkeit überhaupt war ihm das reinere Gottesbewußtseyn aufgegangen, galt ihm jene alles Creatürliche durchdringend überragende göttliche Allwirksamkeit. Um das durch solches reinere Gottesbewußtseyn bestimmte Thun des Subjects handelte sich's ihm vor allem, weil nur in solcher Gottgemeinschaft das Heil des Subjects besteht. Es möchte nun nicht schwer seyn, nachzuweisen, daß die gesammte eigenthümlich reformirte Dogmenbildung, sofern sie auf religiöse Gründe zurückgeführt kann werden, demselben Impulse folgt und das pneumatische, gottbestimmte, der Gottbestimmtheit bewußte Handeln, das persönlich thätige Mitbetheiligtseyn des Subjects bei den Gnaden- und Heilsacten Gottes, durch die Glaubenswahrheit hervorzurufen und also die gloria dei auszubreiten strebt. Hierher gehört die eigenthümliche praktische Mystik so vieler Antworten des heidelberger Katechismus, so wie der selbst in scholastischen Compendien den Kapiteln angehängte usus practicus. Ich sagte oben nicht ohne Ursache: sofern sie auf religiösen Grund zurückgeführt kann werden, denn allerdings hat, wie bei Zwingli u. A. die humanistische, so häufig

und gerade bei den Koryphäen der Dogmatik die juristische Bildung, später die philosophische Schullehre des Remus (bei den Genfern seit Wedel herrschend) und Cartesius sehr bedeutend eingewirkt. Uebrigens hat gerade jene praktische Tendenz des Dogma den Zug auf Verständigkeit so mit sich geführt, daß sich hier gar leicht jede Reflexionsphilosophie anschließen konnte. Wollte man nun die systematischen Consequenzen des Determinismus, welche sich immer weiter ins Einzelne entwickelten, mit Absehen von der dualistisch-mechanischen Weltansicht, wodurch sie modificirt wurden, doch auch von jenem religiösen Grundgefühl ableiten, so würde man verkennen, wie gerade bei Calvin, in dem doch das religiöse Grundgefühl am lebendigsten war, sie nicht gezogen sind, wie sehr bald die freie Bewegung der Dogmatik bei stockender Pulsirung des frischen religiösen Lebens in eine steife Conservation des gewonnenen Systems überging, welche bloß noch eine formelle Bewegung gestattete, und wie gerade um die Zeit des Abschlusses durch die dordrechter Synode bei den Theologen das Bewußtseyn ausgesprochen war, daß man in solchen Consequenzen nur der sana ratio folge (Vedelius, Rationale theologicum in der Dedication). Drittens fällt es auf, daß der Verf., der den Anabaptisten und Unitariern die Ehre anthut, sie zu Zeugen des reformirten Princips zu machen, vom Methodismus, welcher sich gerade an der älteren, reineren englischen Litteratur aufrankte und in weiten Kreisen der ihr Glaubensbewußtseyn restituirenden reformirten Kirche eine Macht geworden ist, schweigt und den Pietismus so hartnäckig dem reformirten Wesen entgegensetzt, da doch gerade reformirte Einflüsse auf Spener historisch gewiß sind und ein Eindringen reformirter Eigenthümlichkeit in das Lutherthum durch den Pietismus anerkannt ist (Göbel). Den letzteren bloß als Reaction gegen das lutherische Princip der Rechtfertigung allein durch den Glauben aufzufassen, ist jedenfalls

ungenau, denn diese These stand den Pietisten stets fest, aber den Glauben und die Rechtfertigung bestimmten sie reformirt. Bei dem Gebrauche, der von den Anabaptisten und Unitariern gemacht wird, scheint es nothwendig zu seyn, daß der Verf. auch die charakteristischen Unterschiede der reformirten Richtung von der anabaptistischen und unitarischen bestimmter herausgehoben hätte; dieß um so mehr, da er die Consequenz der reformirten Lehre so sehr rühmt und den Anabaptismus doch auch nur für eine extreme Consequenz des reformirten Princips erklärt. Wenn er jenes that, so würde er auf eine Ansicht von der Geltung des Aeußeren, von historischer Entwickelung und Continuität der Tradition geführt worden seyn, welche einige Modification in seine Bestimmung des reformirten Princips gebracht hätte. Viertens: daß der Arminianismus, wie der Verf. zeigt, selbst fast kirchlich werden konnte, also echt reformirt und nur eine temperirte Orthodoxie ist, daß sogar die schärfere Fassung der Lehre zu Dordrecht ihm gegenüber nicht die supralapsarische Consequenz aussprach: beides könnte man umgekehrt als Beweis gegen den Verf. geltend machen, wenn er die Seele der reformirten Confession in dem theologischen Principe der absoluten Determination durch Gott findet. Gerade die dordrechter Verhandlungen zeigen, wie es so wenig als bei Augustin die Theologie war, aus welcher jene Lehren entsprangen, sondern der anthropologische Boden, das Gebiet der individuellen Heilsgewinnung, gleichwie hier die arminische Abweichung entstanden war. Alle theologischen Sätze sind offenbar bloße Hülfssätze und drücken nicht die Alles bestimmende Grundanschauung aus, sonst mußte die Scheu vor dem theologisch nothwendigen Supralapsarismus überwunden werden. Der Kampf gegen Saumur ist unleugbar bloß eine Frucht der Schulsteifheit, da weder bei den Salmuriensern ein geringeres Gewicht auf die

zuletzt Alles bedingende Heilsgnade gelegt wurde, noch bei den Gegnern, die sich bloß an dem abweichenden Ausdrucke stießen, eine Entgegnung vorkam, welche auf die geradehin theologischen Gründe jener Abweichung einging, vielmehr noch in der nachzitternden Angst z. B. der Züricher diese Neuerung gerade nur die Furcht über die Gefährdung der reinen christlichen Moral hervortritt. Fünftens läßt sich gegen die argumentative Benutzung der Lehrstreitigkeiten innerhalb der reformirten Kirche, so glücklich im Allgemeinen der Gedanke derselben ist, doch Folgendes bemerken: Zu einer Induction reichen die angeführten nicht hin, gesetzt auch, was wir nicht zugeben können, daß sie durchweg ins rechte Licht gestellt wären. Sind sie auch die für die Geschichte der reformirten Kirche wichtigsten, so sind sie gerade für die Lehrbildung nicht die wichtigsten. Selbst die Väter von Dordrecht waren nur conservativ; Neues ist bei ihnen nichts zu Tage gekommen. Sie sind aber auch nicht vollständig. Die Streitigkeiten mit den Antinomisten (freilich meint der Verf., die reformirte Kirche sey von Antinomismus frei geblieben), die übrigen Streitigkeiten mit den Salmuriensern (Zurechnung), ja selbst die über Inspiration der Vocale sind dogmatisch auch höchst bedeutend gewesen, die letztere namentlich vom Bewußtseyn begleitet, die reformirte antipaganische Eigenthümlichkeit zu bewahren. Endlich die so interessante und eingreifende piscatorische Controverse über den thätigen Gehorsam Christi, von welcher eine augenscheinliche Modification der Lehre vom Amte Christi herdatirt, wird wohl nicht weniger in Betracht kommen dürfen, wenn es sich um Beleuchtung des reformirten Princips durch die inneren Lehrbewegungen handelt. Mit Rücksicht auf diese, den obigen beigesellt, ließe sich wenigstens eben so gut sagen: das eigenthümliche Princip der reformirten Doctrin wurzelt in den praktischen Lehren der Anthropologie. Eine eigentlich

theologische Arbeit hat die Kirche in der griechischen Blüthenperiode verrichtet, und es gehört zu den anerkannten Gesichtspunkten der Dogmengeschichte, daß die gesammte abendländische Dogmenbildung von der Anthropologie ausgehe. Sollte nun die Reformation, diese Emancipation der Subjectivität, und zwar gerade die reformirte Reformation, diese vollständigste Emancipation des Subjects, jene unbegreifliche Anomalie darstellen? Sollte das Eine Prädestinationsdogma (denn von dem übrigen theologischen Inhalte ist ja zugegeben, daß er im reformirten Systeme kaum eine eigenthümliche Behandlung erfahren hat) hinreichen, diese Behauptung zu begründen? Immer müßte dann wenigstens die theologische Natur des Prädestinationsdogma's selbst sicherer stehen.

Hat der Verf. auch entschieden Recht, Lange's Entgegensetzung der lutherischen und reformirten Doctrin, wonach jene von der Theologie, diese von der Anthropologie ausgehen soll, zu verwerfen, so möchte seine umgekehrte These eben so wenig bewiesen seyn. Ueberhaupt ist mit solchen Kategorien gar wenig gewonnen; eine scheinbare Begründung läßt sich immer geben. Ref. wäre z. B. nicht verlegen, durchzuführen, daß die lutherische Doctrin hauptsächlich christologisch, die reformirte pneumatologisch sey. Will man das lutherische Princip der Rechtfertigung durch den Glauben, das ja ein göttliches Thun auf den Menschen setzt, ein anthropologisches nennen, so ist das reformirte der schlechthinigen Abhängigkeit, wenn wir uns diesen Ausdruck gefallen lassen, nicht in höherem Grade ein theologisches, sondern nur ein abstrakteres. Concret wird es dem reformirten Frommen nur als Bewußtseyn der Gemeinschaft mit dem heilschaffenden Gott, das das Bewußtseyn des Heilsbedürfnisses voraussetzt und sich vollendet in der certitudo salutis, nämlich als der durch Christus gewonnenen salus des Subjects. Wir werden somit beide eben so theologisch

wie anthropologisch nennen dürfen. Ist doch die gloria dei nur als etwas, das auch durch mich und an mir soll verwirklicht werden, und worin ich eben meine Seligkeit habe, Princip der Religion, und zwar so gut den Lutheranern als den Reformirten. Die eigenthümliche Verschiedenheit beider Doctrinen liegt ganz anderswo, als woher sie Lange und der Verf. ableiten. Es ist eine andere religiöse und ethische Psychologie, welche sich mit Hinzutreten objectiver Begriffe zum verschiedenen Dogmensysteme gestaltet und den traditionellen Glaubensstoff eigenthümlich modificirt. Auch hier möchten Herzog's Andeutungen die richtigen Fingerzeige enthalten. Der Lutheraner bedarf bei vorherrschendem Schuldbewußtseyn der Rechtfertigung. Er gewinnt sie in dem durch den Geist gewirkten Glauben an Christus. Der Moment, da dem Glauben die Rechtfertigung wird eben als eine objective göttliche Action, deren Gegenstand das Subject ist, ist hier der eigentlich principale. Mit ihm beginnt der Gnadenstand für den Lutheraner, dessen Gottesbewußtseyn vornehmlich ist der Coefficient des zurechnenden Gewissens. Der Reformirte hat vorherrschend das Gefühl der Hemmung, des Elends; er bedarf der fördernden Heilung. Diese beginnt mit der Entstehung des Glaubens. Der Glaube, wenn rechter Art, eine wirkliche unio cum Christo, hat schon im ersten Momente alle Heilsschätze in sich und die einstige Seligkeit gewiß, wenn ihm gleich diese Gewißheit erst nach und nach aufgeht. Aber ob ich den rechten Glauben habe, also mit Christus unirt und seiner Gnadenschätze theilhaftig bin, dessen kann ich nur gewiß werden durch meine Werke. Das religiöse Selbstbewußtseyn hat sich als solches nur fest in der Energie des Willens. Der objective Grund meiner Werke, als wozu ich durch den Glauben stets getrieben bin, und meines Glaubens, als ihrer Wurzel, ist Gottes wiedergebärende Gnade. Hier ist nicht die Fül-

lung des Glaubens mit Rechtfertigung, sondern die Entstehung des Glaubens selbst der principale Punkt; das Gottesbewußtseyn hauptsächlich der Coefficient des antreibenden, vorschreibenden Gewissens, das als h. Geist in der novitas das Alte auslöscht. Hierauf beruht der lutherische Vorwurf der judaistischen Gesetzlichkeit, hierauf aber auch die Nothwendigkeit, eben um das Bewußtseyn des Heils aus Gnaden festzuhalten und die dazu nöthige Reinheit des Strebens zu wahren, es schlechthin auf Gottes Thun, auf die freie Gnade, auf den ewigen delectus zurückzubeziehen. Von dieser Seite, also ausgehend von der beiderseitigen Verschiedenheit des religiösen Lebens selbst und den darauf bezüglichen doctrinellen Feststellungen, würde ich die Eigenthümlichkeit der reformirten Lehre im Gegensatze zu der lutherischen zu bestimmen suchen und gerade glauben, die religiöse Eigenthümlichkeit reiner zu erhalten, als auf dem Wege des Verf., welcher kaum gegen die Gefahr geschützt scheint, seinem ziemlich abstracten Principe durch bloße secundäre, schon der Schulweisheit angehörige Hülfsvorstellungen scheinbaren Nutzen zu geben und daher eine reiche Entwickelung eigenthümlich reformirter Glaubensvorstellungen ignoriren oder beseitigen zu müssen. Seine Geringachtung der Confessionsschriften, seine völlige Nichtbeachtung der so lehrreichen und an dogmatischer Präcision nicht zurückstehenden katechetischen Litteratur (nur Leydecker ist angeführt) scheint von einer Ansicht bedingt, welche die eigentliche Systematisirung höher stellt, als die Natur der reformirten Doctrin erlaubt und sich das Verhältniß des Dogma's zur elementaren religiösen Vorstellung überhaupt durch das Interesse des objectiven, philosophischen Erkennens trüben läßt. Freilich, da der Verf. nicht bloß, was er zunächst verheißt, eine unserer Zeit verständliche Darlegung des orthodoxen Lehrsystems der reformirten Kirche geben wollte, sondern sein Buch auch dazu be-

stimmt hat, in demselben ein Muster consequenter Durcharbeitung zu zeigen, das für die Weiterbildung der Dogmatik überhaupt dienen soll, so wird er für sein Verfahren das Recht der Eigenthümlichkeit in dieser Beziehung um so mehr in Anspruch nehmen dürfen, als er sich damit nur den von ihm verzeichneten Vorgängern anschließt, welche der jedesmaligen Zeitphilosophie einen sehr großen und temperirenden Einfluß gestatteten, überhaupt aber die reformirten Dogmatiker der Uebereinstimmung mit der sana ratio auch vor Cartesius sich gern erfreuten.

Kap. II. behandelt die Gestaltung und Litteratur der reformirten Dogmatik sammt den Quellen, aus welchen das Lehrsystem geschöpft wird. Die sogenannten Symbole reichen nicht aus, um dasselbe vollständig und scharf zu entwickeln. Sie werden auf eine Art charakterisirt, wie dieß wohl sonst von lutherischen Polemikern geschah, nämlich als der exoterischen Lehrart angehörig, hinter der sich eine esoterische, die eigentlich dogmatische, verbarg. Der sel. Scheibel fände hier seinen Lieblingsvorwurf von reformirtem Isispriesterthume bestätigt. Nur aus der Schuldogmatik sey zu schöpfen, wobei die gerühmte Consequenz zu Hülfe komme, das eigentlich Kirchliche von Privatansichten zu unterscheiden (?). Eine Uebersicht der Hauptentwickelungen der Schuldogmatik schließt sich an, welche mit einer Charakteristik Schleiermacher's im Verhältnisse zum reformirten Lehrsysteme endigt und sodann die verschiedenen Methoden bespricht, die aber alle zuletzt auf Einen Grundtypus zurückgehen. Wir können uns bei diesem werthvollen Abschnitte, in welchem der Verf. eine seltene Bekanntschaft mit den älteren Dogmatikern verräth und höchst lehrreiche Fingerzeige gibt, nicht aufhalten und bemerken bloß, daß er der reformirten Dogmatik als einer wesentlich speculativen die deducirende Methode vindicirt, welche, von der Idee Gottes ausgehend, zu seinen idealen Thätigkeiten und deren realer Ausfüh-

rung fortschreitet. Der lutherischen Dogmatik, meint er, sey die Methode aufgegeben gewesen, welche vom Menschen ausgehen und bei Gott und seinen decretis enden sollte. Nun sey diese aber schon von Melanchthon verwischt worden, welcher ebenfalls speculativ vom Grunde aller Dinge, von Gott, ausging, dann zu den Mitteln der Seligkeit, zur Bestimmung des Menschen überging, was dann bis Calixt constant geblieben sey. Es muß nun höchst auffallend erscheinen, daß die lutherische Dogmatik gerade in der Zeit der kräftigsten orthodoxen Blüthe sich der reformirten Methode bedient, also gänzlich ihre eigene Natur entäußert haben soll. Zu diesem Auffallenden auf der einen Seite kommt ein nicht minder Auffallendes auf der anderen. Wie fern ist gerade Calvin, der Vater der reformirten Dogmatik, von dieser Methode? Zwar sucht ihn der Verf. (S. 100.) ganz auf demselben Gange zu finden, geht aber flüchtig darüber hinweg und führt selbst eine Ausnahme an, welche geradezu die ganze Behauptung vernichtet. Sodann aber ist wohl zu beachten, daß seit der Einführung des heidelberger Katechismus auf den meisten reformirten Lehranstalten der dogmatische Unterricht nur in einer Analyse dieses Lehrbuches bestand, das von jener Methode am allerweitesten entfernt ist. Diese ganze quantitativ so ausgedehnte und qualitativ so mannichfaltige Classe dogmatischer Lehrbücher, als deren erstes Ursini explicatio erscheint, und welche die bisherigen loci communes, die auch gar nicht deducirend waren, ablösten, muß der Verf. ignoriren, um seine Theorie von der deducirenden reformirten Methode festzuhalten, welche nur von einer verhältnißmäßig kleinen Zahl von Dogmatikern befolgt wurde. Schon das Weitere, was der Verf. als besonders charakteristisch für die reformirte Behandlung anführt, die sehr beliebte Unterscheidung der Födera und Oekonomien, weist auf eine ganz andere, als jene speculativ deducirende Methode hin. Gerade in dem

Bundesverhältnisse wird eine Selbstständigkeit des religiösen Subjects gesetzt, welche bei der theologischen Deduction des Verf. sich nicht wohl ergibt, und selbst die Einkleidung des ewigen Heilsrathschlusses in die Form einer Bundesverhandlung ist augenscheinlich nur übergetragen aus den unmittelbaren religiösen Verhältnisse des Individuums. — Höchst erwünscht für die Mehrzahl der Leser wird die Uebersicht der bedeutendsten reformirten Dogmatiker seyn (§. 22.), da dieß ganze Litteraturgebiet zu der terra incognita der neueren Theologie gehört und in den Compendien der Dogmengeschichte kaum von dem einen oder andern Notiz genommen ist. Ueber die Art ihrer Benutzung äußert sich der Verf. dahin, daß für jede Entwickelungsphase einige anerkannte Lehrbücher zu gebrauchen seyen. In der Vorrede gibt er aber zu, daß hierin keine Gleichmäßigkeit herrscht. Ref. würde als hierin anzustrebendes Ziel betrachten, für jeden Lehrsatz aus allen besonderen Schulen die Hauptzeugen zu wählen und diese um die symbolischen Bestimmungen und die ursprünglichen Fassungen der Reformatoren zu gruppiren. Aus dieser Mannichfaltigkeit der Exposition ließe sich am sichersten das gemeinsame Reformirte, wie es durch alle zeitlichen Formen und Methoden durchschlägt, erkennen; die einzelnen Dogmen ließen sich in größter Reinheit fassen, und das scheint für den Augenblick wichtiger, als die Systematisirung, weßhalb Ref. bei aller Anerkennung der vom Verf. gewählten Architektonik, auf die wir später zurückkommen, doch die ursprüngliche Localmethode gewählt wünschte, welcher nur eine genaue Charakteristik der anderen complicirteren Methoden voranszuschicken war. Sehr geistreich hat der Verf. die alte Unterscheidung von foedus naturae und gratiae und die spätere von religio naturalis und revelata auf einander reducirt und darauf seine Eintheilung der Dogmatik gegründet, aber eben dadurch, anstatt beiden gewöhnlichen Methoden

gleichmäßig zu ihrem Rechte zu verhelfen, eine dritte neu geltend gemacht, von welcher schwerlich wird gesagt werden können, daß sie in gleichem Grade der altreformirten Behandlungsart der Dogmen, wie den Begriffen der modernen Religionsphilosophie entspricht. Ueberhaupt ist nicht zu verkennen, daß der eigentlichen Religionsphilosophie ein Einfluß gestattet ist, wie ihn wohl kaum nur die eine und andere Schule der reformirten Dogmatik würde gutgeheißen haben, und wodurch der größte Theil der Schulen abgehalten werden würde, strenge Orthodoxie anzuerkennen. Hätte der Verf. dabei nur dasjenige abgewischt, was in der älteren Dogmatik der damaligen objectiven Weltanschauung angehört, und dafür den alten religiösen Stoff nur in der modernen Vorstellungs- und Begriffsform verarbeitet: so wäre sein Verfahren im Allgemeinen wohl über Einwendungen erhaben. Allein es ist sehr die Frage, ob durch die vorgenommene Umgestaltung der Gehalt des fromm empfindenden Selbstbewußtseyns, das specifisch reformirte Gefühl nicht vielfach alterirt worden ist. Wahrscheinlich muß dieß schon der Umstand erscheinen lassen, daß der Verf. einerseits (S. 83.) die reformirte Orthodoxie in der Form eines der damaligen mechanischen Weltansicht angehörigen, allzu mechanisch vorgestellten Determinismus findet, und doch andererseits (S. 137.) den Gründern des Lehrbegriffs die nicht-mechanische immanente Gottesvorstellung vindicirt, als den mit dem religiösen Grundgefühle nahe verwandten zweiten Factor der Dogmenbildung, welche nur so nach der wahren dogmatischen Grundidee vor sich gehen konnte. Entweder scheint er so der spätern orthodoxen Dogmenbildung eine Verunreinigung des religiösen Grundgefühls selbst Schuld geben zu müssen, weil dieses nur in der Einheit mit jener Weltansicht sich als die dogmatische Grundidee bethätigen kann, dann fällt aber das Recht hinweg, diese ausgebildete Orthodoxie bei der Darstellung

des Lehrsystems zu Grunde zu legen, oder er muß eine gewisse Unabhängigkeit des religiösen Stoffes anerkennen, vermöge welcher derselbe auch in den Gebilden seiner mechanischen Weltansicht sich erhalten mochte, und dann wäre auch jener ursprünglich zweite Factor der Dogmenbildung, die nichtmechanische Weltansicht der Reformatoren, nicht von derjenigen dogmatischen Wichtigkeit, welche ihm der Verf. zuschreibt, und worauf hin er sich Umgestaltungen der Dogmen erlaubt; der Verf. mußte auch in der eigenen systematischen Darstellung den religiösen Stoff in seiner Unabhängigkeit von speculativen Elementen hervortreten lassen. Sehr richtig sagt er (S. 135.): „In der Dogmatik jeder Confession und jedes Zeitalters drückt sich sowohl die vorhandene Frömmigkeit aus, als auch die vorhandene Weltansicht, wie sie populär Alles vorstellendes objectives Bewußtseyn erfüllt und in der Zeitphilosophie organisch sich zu begründen strebt. Das Dogma ist immer und überall eine Verschmelzung beider Elemente des Geistes." Aber es darf der gesperrte Satz nicht, wie der folgende verwischend andeuten könnte, also mit dem vorherigen verbunden werden, als wäre das Kleid des Dogma's, d. h. der Ausdruck der religiösen Empfindung und Strebung, die philosophisch begründete Weltansicht, sondern dieses Kleid ist zunächst nur die populäre, als wodurch die religiöse Vorstellung entsteht. Diese eignet der Confession, dem Lehrbegriffe, mag das Schulsystem noch so viel von philosophischem Apparate, von philosophisch durchgebildeten Begriffen aufnehmen, um die Glaubenswahrheit möglichst in der Form der höchsten Zeiterkenntniß darzustellen. Der Verf. scheint dieß nicht gehörig unterschieden zu haben, wenn er, von einer der gegenwärtigen Zeitphilosophie angemessenen Grundidee, welche er dem religiösen Grundgefühle der Reformatoren verwandt findet (Calvin's Erklärungen gegen Servede wären hier übrigens noch zu

beachten), ausgehend, die gesammte dogmatische Production, welche nach ihm selbst auf einer dualistischen Weltansicht beruht, jener conform macht, ohne Rücksicht darauf, ob durch solche Metamorphose nicht wesentliche religiöse Strebungen und Empfindungen, wie sie die alte Vorstellungsform in sich schließt, verwischt werden. Dadurch konnte es geschehen, daß er die Apokatastase, diesen horror der gesammten alten Dogmatiker, als orthodox nachwies. Der Verf. ist sich selbst einer Inconvenienz bewußt geworden, wenn er in der Vorrede bedauert, die jedem §. beigegebene Beleuchtung und die Kritik nicht bestimmter unterschieden zu haben. „Nicht selten ist aber die Darlegung" des gegebenen Stoffes selbst von der Art, daß man nicht die alte Lehre der Kirche, sondern schon die Transformation des Verf. darin erhält. Indem wir die Behandlung der einzelnen Dogmen einem spätern Artikel vorbehalten und auf die Vollendung des Werkes verschieben, sollen für das bisher Gesagte nur zwei Exempel zeugen, der locus de scriptura und de praedestinatione.

Es ist in neuerer Zeit gewöhnlich geworden, den reformirten Schriftgebrauch zu dem lutherischen in Gegensatz zu stellen und auf die Verschiedenheit der beiderseitigen Schriftlehre mehr oder minder Gewicht zu legen (Göbel, Dorner). Ein alter, auch vom Verf. erwähnter Ruhm der Reformirten ist es, daß bei ihnen das Schriftprincip schärfer gefaßt werde. Während nun aber sonst der Verf. jeden Unterschied von den Lutheranern mit Eifer aufsucht, unterläßt er es hier, die Abweichung zu markiren, und stellt vielmehr die ganze Lehre so dar, daß gerade das, was man wohl der lutherischen Weise zu vindiciren liebte, als reformirte Eigenthümlichkeit erscheint, z. B. daß die heil. Schrift nicht einzige Quelle der Glaubenswahrheiten, sondern nur Norm und Regel sey, neben welcher die kirchliche Lebenstradition ihre Gültigkeit habe, daß sie nur die Darstellung der neuesten Offenbarungs-

tradition sey. Kurz, es wird ungefähr die schleiermacher'sche Schriftlehre als die altorthodoxe dargelegt und ein der modernen Betrachtung sehr mundgerechtes Kapitel herausgebracht. Nur wie im Vorbeigehen erfährt man bei der Inspiration, in der Schlußkritik und sonst noch (161.) von den Uebelständen und Steifheiten, welche dieses Dogma drücken.

Hier ist eine Vermischung verschiedener Tendenzen sichtbar, ein Schwanken zwischen verständlicher Darlegung der altorthodoxen Bestimmungen und Aufstellung eines die Gegenwart befriedigenden Dogma's. Ich habe nun auch die Ueberzeugung, daß sich die reformirte Schriftlehre nach ihrem wesentlichen Geiste und mit historischer Erklärung ihrer Steifheiten und Auswüchse auf eine durchaus unanstößige Art darstellen läßt. Aber dieß wird nicht möglich seyn durch eine so unmittelbare Anwendung und gewaltsame Umprägung älterer testimonia, wie sie der Verf. vornimmt, wenn er z. B. für den Satz, daß die Schrift nicht Quelle alles christlichen Glaubens und Lebens sey, sondern die kirchliche Tradition neben sich habe, eine Stelle aus der Vorrede von Musculus loci beibringt, worin dieser über die schlechte Methode der berner Prediger klagt, welche nur postillariter irgend einen textum scripturae tractiren und keinen locus communis ordentlich, sondern confuse und impertinenter expliciren. Dieser Tadel gegen eine bequeme analytische Predigtweise kann doch kein testimonium seyn für des Verf. These, auch nicht, daß Andere der theologia zunächst die loci communes und dann erst die Schrift zur materia geben. Denn die theologia ist eben die schulmäßige Behandlung der Religionslehre; diese aber wird so sehr nur als Schriftlehre gewußt, daß, wie schon Calvin mit scholastischen terminis thut, welche nicht in der Schrift enthalten sind, noch im 17. Jahrhunderte vielfach ausdrücklich das Recht untersucht und aus der Schrift vindicirt wird, die Schriftlehre

auch in ein compendium doctrinae, einen τύπος ὑγιαινόντων λόγων zusammenzustellen, ja daß Göbel geradezu sagen kann, die Reformirten wollen eigentlich gar keine Dogmatik, welche etwas Weiteres sey als bloße, reine Schriftlehre (vgl. Zwingli in Expl. simpl. IV. 67., vom Verf. selbst angeführt S. 33: Non vel Iota unum docemus, quod non ex divinis oraculis didicerimus).

Wenn es bisher gewöhnlich war, in der Stellung, welche Calvin dem Prädestinationsdogma gab, den religiösen Ort zu finden, wo diese Vorstellung für die reformirte Frömmigkeit naturgemäß entsteht (Baur), und die Hineinbildung desselben in die göttliche Eigenschaftenlehre als eine scholastische Verirrung zu bezeichnen (Nitzsch), so hat der Verf. dagegen Calvin's Anordnung fast nur entschuldigen zu müssen geglaubt und die gesammte Prädestinationslehre mit allen ihren dem subjectiven Gebiet angehörigen Anneren unter die den Eigenschaften des Vaters im trinitarischen Sinne entsprechenden Thätigkeiten gezogen. Es entspricht dieß einerseits vollkommen dem systematisirenden und theologisirenden Streben des Verf., schließt aber doch auch eine doppelte Neuerung in sich, von denen nur die Eine zu begründen versucht wird. Die erste ist eine der ref. Lehrdarstellung fast fremde Verkürzung des Theils, der von der Heilsaneignung handelt, der an diesem Orte freilich nur sehr mager behandelt werden kann (certitudo), die andere das Uebertragen dessen, was von den Alten uno ore der gesammten Trinität zugeschrieben und bloß attributive dem Vater beigelegt wird (Belege S. 248.), auf den trinitarisch unterschiedenen Vater. Dabei muß natürlich ganz außer Acht bleiben, daß die Alten gewohnt waren, dem Prädestinationsdecrete das pactum salutis an die Seite zu stellen, in welchem die drei Personen als gegen einander in respectiver Thätigkeit befindlich vorgestellt werden und in specie der λόγος als Repräsentant der Gläubigen das

foedus eingeht. Daher denn auch eine electio propter Christum gelehrt wird. In vorliegender Darstellung, welche Christus in jedem Betrachte nur der executio des decretum angehören und selbst qua λόγος von dem prädestinirenden Vater geschickt werden läßt, kann diese ganze Vorstellung keinen Raum finden. Ist sie ja doch nichts Anderes als der in die vorzeitliche, ewige Region des göttlichen Lebens zurückfallende Reflex derjenigen Verhältnisse des innern Lebens, als deren nächster Ausdruck die Lehren von der Erlösung, Genugthuung, Rechtfertigung, Heilsversicherung dastehen, also gerade jener eigenthümlich-christlichen Seelenbewegungen, welche dem Verf. möglichst verblassen in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von der mit der Naturhervorbringung identischen Heilsactuosität Gottes. Daß aber die Heilsactuosität Gottes sich eben in der objectiven Heilsanstalt verwirkliche und durch die Heilsmittel den Einzelnen erfasse, ist die constante Meinung der ref. Frömmigkeit gegen die anabaptistische Schwärmerei, welche nach dem Verf. die Gnade rein innerlich ohne geordnete media wirken läßt (S. 55.). Wie nun mein Heil mir nicht anders feststehen kann als in meinem ewigen Erwähltseyn, so ist mein Heil kein anderes, als das in jenem ewigen mich einschließenden pactum eingeschlossene. Mein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von der ewigen Heilsactuosität Gottes (obgleich die reformirte Frömmigkeit gewiß nicht zufrieden ist mit den στοιχεῖα des bloßen Abhängigkeitsgefühls) oder dasjenige Abhängigkeitsgefühl, welches sich als Electionsvorstellung ausbildet, ob es entsteht aus der Idee der allgemeinen absoluten Actuosität Gottes, angewandt auf die Aneignung des Erlösungsheils, oder aus dem wirklichen concreten Bewußtseyn des Heilsbesitzes in Christo nach seiner specifischen Natur als Sünderheils — das scheint die Hauptfrage, von deren richtiger Beantwortung nicht bloß die Entscheidung abhängt über die

sachgemäße Stellung seines Dogma's in einer Dogmatik, welche ihren Boden nicht verleugnet oder durch speculative Gebilde überwachsen läßt, sondern auch die Entscheidung über des Verf. Recht einer specifisch theologischen Fundamentirung der reformatorischen Dogmatik. Wenn ich mich nun gegen den Verf. zur zweiten Ansicht bekenne, so mag ich dem System immer noch zugestehen, daß es die Prädestination unter die theologische Lehre ins Kapitel von den Werken Gottes heraufnehme, aber nur als theoretische Anticipation, welche für manche späteren Lehren als modificirende Cautel dienen kann, nicht aber als Ausfluß der göttlichen Wesens- und Eigenschaftenlehre schlechthin, als wodurch die religiöse Natur des fraglichen Dogma's alterirt und es fast unmöglich wird, den göttlichen objectiven Heilsveranstaltungen zur Execution des Prädestinationsdecrets ihre dem Bewußtseyn der reformirten Frömmigkeit entsprechende Bedeutung und Kraft zu vindiciren und dem anabaptistischen Zuge zu widerstehen. Der Verf. folgt der entgegengesetzten Ansicht, — ob dazu genugsam berechtigt durch Zwingli's Aeußerungen (der nur in sehr beschränktem Sinne der Vater der reformirten Lehrbildung heißen kann) oder durch den usus der späteren Scholastik und durch manche bei schon feststehender Prädestinationsvorstellung ihr beigegebene theologische Stütze — ob nicht viel mehr dem speculativen Factor der Dogmenbildung zu lieb als dem reformirt religiösen, — das wäre die Frage. Da dieser Punkt von entscheidender Wichtigkeit ist für den Geist und die ganze Haltung der reformirten Dogmatik a), so

a) Wäre die Prädestinationslehre, welche ins ganze Dogmengebiet so charakteristisch eingreift, theologischen Ursprungs, so wäre, weil die Gottesidee nach Einer Seite hin der speculativen Behandlung sich darbietet, jede aus solcher hervorgehende Modification in der Auffassung der Prädestinationsidee, mithin überhaupt ein Princip der gesammten Dogmenbildung und Umbildung gerechtfertigt, von welchem der Verf. Gebrauch macht,

erlaube ich mir, in der Kürze meine vom Verf. abweichende Ansicht über die wahre Natur der Genesis jener Prädestinationsvorstellung auszuführen.

Schon daß alle Stimmen ermahnen, nur in Christo die eigne Erwählung zu suchen, weist auf den erst diesseits der Heilsoffenbarung in Christo liegenden Ort hin, wo jener Gedanke entsteht. Es ist die erfahrene Kraft jenes Geruchs des Lebens zum Leben, was mit der Wahrnehmung, daß er auch Geruch des Todes zum Tode wird, das demüthige Herz zurückschauen läßt auf die unverdiente, freie Auswahl Gottes, in welcher es allein sein Heil ewig sicher weiß. Es ist die continuirliche Spannung der Willensenergie im Heilsleben, welche nur, indem sie sich gewollt weiß von der absoluten, heiligen Energie, ihren Bestand und ihre Reinheit behaupten kann. Aus ihr aber geht allein die zuständliche Heilsgewißheit, die Gewißheit des eigenen Glaubens und Glaubenseffects für das Subject hervor. Wenn der Verf. nach Zwingli einfach sagt: der Gläubige ist seiner Erwählung gewiß, so können natürlich auf diesem theologischen Boden, wo er die ganze Sache hält, die Vermittelungen dieser certitudo salutis nicht dargestellt werden; als eine certitudo fidei hängt sie ab von denjenigen Vermittelungen, durch welche das gläubige Selbstbewußtseyn sich selbst hat, von der Willensbethätigung (heidelb. Katech. 86.). Wie nun hierfür gegen den Pelagianismus und Judaismus die nothwendige Vorkehr ist, daß nur actus agit, die Idee des heiligen Geistes, der unio cum Christo (Christus non otiosus), so ist als letztes und tiefstes Fundament für diese energische Zuständlichkeit der alle jene Vorstellungen tragende Gedanke der göttlichen Wahl gegeben. In ihm

welches aber nicht als das specifisch reformirte betrachtet werden kann, wofern es sich mit der Prädestinationslehre selbst anders verhält, wofern diese vielmehr aus der concreten Bestimmtheit des christlichen Heilsbewußtseyns als solchen hervorgeht.

ruht gleichsam die durch Willensthätigkeit sich herstellende Heilsgewißheit, gleichwie in solcher Ruhe die Willensthätigkeit sich stets neu erfrischt und reinigt. Wir werden hierauf weiter unten zurückkommen.

Schon die Stellung, welche Calvin dem Dogma gibt, und die Art, wie er dasselbe ausführt, beweist gerade weil er vor keiner theologischen Consequenz sich scheut, für die Genesis der Vorstellung aus dem subjectiven Boden. Auch wenn wir sonst die Geschichte der Formation des Dogma's verfolgen, werden wir durch alle die theologischen Gründe hindurch, womit nach Zwingli's Vorgang die einmal adoptirte und in die Theologie heraufgenommene Vorstellung gestützt wurde, den ursprünglichen Ton des Dogma's durchklingen hören. Musculus handelt noch, wie Calvin, erst nach der fides von der Prädestination und hebt besonders hervor, quanta certitudo salutis in cordibus fidelium ex eo nascatur, quod credunt se Deo curae fuisse ante conditum mundum. Daß wir nur in Gott respectum electionis nostrae suchen, dazu zwingt uns propriae vilitatis ac depravationis sensus. Die Erwählung schließt in sich eine Gemeinschaft der electi und des eligens. Diese coniunctio der so verschiedenen Naturen, Gottes und des Menschen, kann absque mediatoris glutino nicht geschehen. Dieser ist Christus; durch die electio sind wir so an Christus geknüpft; unser Glaube an ihn ruht auf dem ältesten, dem ewigen Fundamente. Quare mysterium hoc debemus — in Christo inspicere et ad certitudinem salutis nostrae in cordibus nostris confirmandam considerare, quomodo eodem consilio Dei, eadem aeternitate adeoque et similitudine electio nostri cum mysterio Christi nitatur et subsistat. An Christum glauben kann derjenige nicht, qui de gratia electionis et adoptionis dubitat. Kann es einen deutlicheren Beweis geben, daß nicht der abstracte Satz: alles Heil kommt allein aus Gott, sondern der concrete: das Heil in Christo ist durch Got-

tes Gnade mein, die Basis des Electionsbegriffs ist. Nicht die Notiz; daß der Glaube an Christus und der Heilseffect desselben nur durch Gottes Gnade in mir aufgegangen, sondern die Zuversicht, daß ich, durch den Glauben an Christus in den Besitz des Heils gesetzt, dasselbe sicher und unverlierbar habe, indem das Heil in Christo auch mir, dieser bestimmten sündhaften Person, schon bei dem ewigen Heilsrathschlusse zugetheilt worden, ist der Kern des Dogma's. Die häufige Unterscheidung: provisio est de omnibus futuris tam bonis quam malis actionibus, providentia sive dispositio est de hominum actionibus, praedestinatio est de hominibus salvandis sive de hominum extrema salute, wird auch von Hyperius angewandt, aber so, daß er von der praedestinatio vor der Providenz und Schöpfung handelt, zum deutlichsten Beweise, daß die persönlich subjective Heilsgewißheit, nicht die objective Gotteslehre die Wurzel des Dogma's ist, das denn auch vornehmlich nach seiner subjectiven Seite, nach seinem praktischen Momente exponirt wird als Antrieb zur Heiligung.

Wenden wir uns zu einer Seitenbetrachtung. Bekannt ist, daß die Lutheraner dem reformirten Dogma vorwarfen, eine die Erbsünde abwischende sanctitas uterina der Erwählten zu lehren, daß ferner die Antinomisten aus dem eigenen Schooße den Satz aufstellten, die electi seyen nunquam non auch regenerati, iustificati etc. Wenn nun die orthodoxe Lehre mit allem Nachdrucke gegen Beides sich erklärte, so kann der Grund davon nicht in dem mechanischen Dualismus liegen; vielmehr würde, gerade den Dualismus vorausgesetzt, sich aus dem Prädestinationsdogma, als einem theologischen Producte, als einem Ausdrucke für die absolute Actuosität Gottes, für die Erwählten durchaus jener Satz ergeben, wonach die neue Schöpfung der vocatio interna und efficax unserm Bekenntniß heißt eine prima conservatio und die belebenden Anfänge der Execution, zu den weiteren Heilsführungen gestellt,

weit zurücktreten gegen die eigentlich hervorbringende Action im göttlichen Rathschlusse (S. 138.).

Die Folgerung ist, — gerade den Dualismus in seiner Schroffheit, wie ihn die Kirche hat, vorausgesetzt, eine unabweisliche. Was ist nun wohl der Grund, daß sich die Orthodoxen nicht davon abbringen lassen wollen zu behaupten, der electus sey vor der regeneratio dem Sünder durchaus gleich, revera ein filius irae, ein damnandus, die Wiedergeburt und Bekehrung mithin eine wesentliche und gänzliche Umänderung, mithin nicht bloß das aufgehende Bewußtseyn um das schon von Anfang im Kerne der Persönlichkeit vorhandene wahre Seyn; daß sie nicht müde werden, solches zu behaupten, trotz dem daneben festgehaltenen Satze: jener wirkliche Sünder und filius irae sey im ewigen Electionsdecret als ein fidelis und salvandus begriffen und somit seinem finalen Seyn, und seinem ewigen Gesetztseyn nach toto coelo verschieden von dem reiectus, dem er als Sünder ganz gleich ist: was anders kann der Grund hiervon seyn, als daß ihnen das Prädestinationsdogma eben nicht eine theologische Consequenz, nicht eine Folgerung aus dem absoluten Abhängigkeitsgefühle war, daß es ihnen vielmehr selbst nur entstanden war aus einer Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, in welcher die sittliche Idee unmittelbar galt und die angegebene Schärfe und Lebendigkeit hatte, daß selbst die nächsten Consequenzen aus jener Vorstellung, abgelöst von ihrem mütterlichen Boden, zurückgewiesen wurden? Halten die orthodoxen Lehrer gegen eine aus dem Prädestinationsdogma sich darbietende Consequenz die widersprechende Aussage des unmittelbaren sittlichen Bewußtseyns fest, legen sie mithin in das letztere eine Realität, gegen welche selbst die aus der ewigen göttlichen, Alles bestimmenden That der Election fließende Folgerung nicht aufkommen kann: so ist der Gedanke ein unmöglicher, daß jene Prädestinationsvorstellung aus

der Gottesidee selbst einfach und originaliter hervorgewachsen sey, weil sie sonst durch ihre theologische Geburt jede anthropologische Hemmung ihrer Consequenz hätte sprengen müssen. Beharren die Rechtgläubigen mit Nachdruck darauf, daß auch der electus totaliter in dem Zustande des rejectus sey vor der Wiedergeburt, ebenso unter der ira dei, wie jener; ist ihnen also die Wiedergeburt ein qualitativer, nicht bloß phänomenologischer Proceß: so kann die der letztern zu Grunde liegende Election in ihrem Unterschiede von der Rejection der Andern nur ein theologisch reflectirter Gedanke seyn für jenen unerklärlichen Hergang des innern Lebens zum verständlichen Ausdrucke des Bewußtseyns: durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Nur die Gegner und die extremen unkirchlichen Fanatiker der eigenen Partei ziehen aus dem Dogma eine Folgerung, welche die reformirte Kirche auch ziehen mußte, wenn ihr das Dogma auf theologischem Boden gewachsen wäre. Wenn der Verf. die Folgerung in seiner Weise auch ziehen und doch dabei die reformirte Gegenbehauptung in seiner Weise gleichfalls festhalten kann, so verdankt er dieß seiner principiellen Vernichtung des Dualismus, von der erst nachzuweisen wäre, daß sie im Geiste des reformirten Glaubenssystems gelegen sey, das doch nicht so unbedingt zusammengeht mit absoluter formeller Consequenz. Gerade der so streng festgehaltene und mitunter so mühselig und ungeschickt vertheidigte Dualismus der Prädestination, welchen man nicht auf dem Wege von oben gewonnen hätte, weist auf den andern Weg von unten, und zwar hätte wohl schwerlich bloß die wahrnehmende Erfahrung oder Speculation dahin getrieben, ihn sogar im Wesen Gottes zu fixiren, wenn nicht das sittliche Bewußtseyn in aller Stärke das religiöse Heilsbewußtseyn begleitet und so die Geburtsstätte des ganzen Dogma's abgegeben hätte. Denn daß die bloße mechanische Weltansicht nicht hinderte, doch eine

allgemeine Apokatastase zu lehren, und daß das einmal von der göttlichen Wesenslehre abhängig gemachte Dogma ohne jene anderweitige Reaction dahin treiben mußte, daß also jenen klaffenden hiatus in das göttliche Wesen nur die Stärke des unmittelbaren sittlichen Bewußtseyns mit seiner Discretion herbeiführen konnte, liegt auf der Hand.

Die obige Betrachtung läßt sich noch weiter verfolgen. Es ist gezeigt worden, daß die Wiedergeburt ein wesentlicher nicht bloß phänomenologischer Proceß sey, ein den qualitativen Grundwerth des Subjects reell verändernder. Dieß wird am deutlichsten aus folgender Erwägung. Der Wiedergeborne ist beharrlich. Das neue Leben kann nicht mehr verloren gehen; der gewordene filius dei kann nicht wieder ein filius irae werden, nicht wieder totaliter und finaliter fallen, wie schwere Sünden er auch noch begehe, selbst solche, die ihm vielleicht auf Lebenszeit das Bewußtseyn der Kindschaft rauben. Umgekehrt in den Verworfenen können innere Zustände eintreten, die sich, rein psychologisch betrachtet und für deren eigenes Selbstbewußtseyn, in gar nichts unterscheiden von den Zuständen der Erwählten und Wiedergebornen, und die doch nur ein Schatten derselben sind. Also es besteht noch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem momentan gläubig und glaubensselig gestimmten Nichtwiedergebornen und dem in schwere Sünden verfallenen, die ira empfindenden, des Kindschaftsgefühls beraubten Wiedergebornen. Der beiderseitige Persönlichkeitskern ist doch toto coelo verschieden, und zwar beruht diese Verschiedenheit in letzter Instanz auf der göttlichen Prädestination, deren Unveränderlichkeit es mit sich bringt, daß die begonnene Electionsverwirklichung in dem Einen nicht mehr durch seine Sünden entrealisirt werden, der noch so scheinbare Zustand des Andern nicht als Heilsverwirklichung betrachtet werden kann. Die wesentliche Verschiedenheit beider erweist sich darin, daß ein solcher

gefallener Wiedergeborner immer wieder durch den Fall zu neuem Aufstehen getrieben wird, als wozu die Gnadenkraft ihm bleibt, der gläubig gestimmte reiectus aber trotz aller seiner Gnadengenüsse, trotz aller momentanen Vorsätze nicht finaliter beharrt. Ihn macht all die gleiche Wirklichkeit der inneren Güter nicht gleich dem Andern, weil sie für ihn wahrheitslos sind, nicht persönliche Heilsgüter, wegen seines Nichtbeharrens. Einem Solchen ist also kein wahres Selbstbewußtseyn des Heils, kein festes Electionsbewußtseyn möglich, sondern nur ein täuschender Electionswahn. Er ist in seinem sensus ein Erwählter und doch verworfen, während der Andere vielleicht lange mit verdüstertem Bewußtseyn ringt, und doch erwählt ist. Wie entsteht aber und wie beschaffen ist das wahrhafte Electionsbewußtseyn als certitudo fidei? Es fällt zusammen mit dem Bewußtseyn der Perseveranz, und wie sich das letztere stärkt aus jener Vorstellung der ewigen Auswahl, so muß auch wieder gesagt werden: jene Vorstellung kann ich nicht auf mich beziehen, kann mich nicht in die Election eingeschlossen wissen, ohne mich perseverant zu wissen, d. h. ohne der Willensenergie nach perseverant zu seyn. Der stets neu sich erfrischende Entschluß der obedientia, des heiligen Lebens in der Gottgemeinschaft ist der einzige modus, wie ich die persönliche Gewißheit meines Glaubens- und Gnadenstandes, die Gewißheit meiner Erwählung als eine Glaubensgewißheit haben kann. Was ist sonach die Electionsvorstellung anders, als die für das gegenständliche Vorstellen fixirte Form, theils der inneren zuständlichen Bestimmtheit als einer wahren Realität bewußt, theils ihrer als absoluter Selbstbestimmung froh zu werden? Wie ließe sich, die Election als eine theologische Consequenz gedacht, diese subjectivste, ganz auf den persönlichen Willen gestellte Bedingung des Electionsbewußtseyns begreifen? Wie ließe sich jene oben geschilderte wesentliche Differenz zwischen dem in Sünden gefallenen und doch das göttliche Leben

bewahrenden Electus und dem vom täuschenden sensus der Wiedergeburt betrogenen Rejectus festhalten? Sind nicht beide Zustände in formell gleicher Weise von der göttlichen Allwirksamkeit gesetzt, so sehr, daß Calvin ausdrücklich den heiligen Geist als den Factor jenes trügerischen sensus nennt? Daß der sensus nicht trügt, das gewinne ich durch die perseverante Willensbestimmung, welche, wenn auch momentan unterbrochen von fleischlichen Trieben, wenn auch momentan unterliegend der natürlichen Schwachheit, doch sich immer wieder herstellend erhebt vermöge des wesentlichen Persönlichkeitskerns, welcher oft nach langer Verdunkelung wieder emportaucht und seine Continuität mit den früheren Acten der wahrhaften Selbstbestimmung erkennt. Darin steht das eigentliche Heilswirken des Geistes.

Daß das einmal gewonnene persönliche Geistleben nicht mehr verloren werden kann, das ist in der That nicht eine Folgerung aus der göttlichen Modalität seines Entstehens im Subjecte, denn auch jener trügerische sensus des reiectus, der die Kräfte der künftigen Welt schon geschmeckt hat, ist vom heiligen Geiste entstanden, ein göttliches ludibrium, und die göttliche regeneratio hindert doch auch nicht, in schwere Sünden wider das Gewissen selbst auf einen Grad zu fallen, daß oft bis ans Lebensende niemals mehr die Zuversicht entstehen kann. Sondern jene Unverlierbarkeit beruht darauf, daß das Geistleben zum eigentlichen Leben der Persönlichkeit geworden ist, welche sich von allen noch mit unterlaufenden Sünden immer wieder herstellt. Das Urtheil von der Unverlierbarkeit (bei zugegebenem Verschwinden für die Wahrnehmung, ja für das eigene zuständliche Bewußtseyn) ist nicht ein auf theologischen Prämissen ruhendes Urtheil, ist kein speculativer Satz, aus der Gottesidee deducirt, sondern ein anthropologisch-ethischer, dem sich die theologische Form bloß als Hülfsvorstellung leiht. Denn für die theologische Consequenz wäre genug ge-

sagt mit dem Lutherischen, daß der electus nicht finaliter fallen könne. Warum er auch nicht totaliter fallen könne, d. h. warum der thatsächlichen Unterbrechung des Gnadenbewußtseyns durch grobe Sünden nicht zugelassen wird, den eigentlichen Gnadenstand abzubrechen, dieser vielmehr als persönliches Leben der Wiedergeburt fortdauern soll in den schwersten Sünden, das ist nicht aus dem Electionsdogma strenge zu entnehmen, weil das gleiche erwählte Subject ja schon einmal ein wirklicher filius irae war. Die Abweichung von der lutherischen Betrachtungsweise ist also auch hier nicht eine theologische, sondern eine anthropologisch-ethische. Es ist ein Urtheil über die Qualität des gewordenen neuen Lebens, es ist die festgehaltene Continuität des wahren Selbstbewußtseyns durch alle noch so schwere Trübungen hindurch, welche derselben identischen Willensbethätigung weichen müssen, durch welche jenes ursprünglich erfaßt war. Der letzte Ausdruck dafür, auf welchen die andern von der Fürbitte Christi, seiner Königsmacht, der höheren Festigkeit des Gnadenbundes vor dem Werkbunde zuletzt reducirt werden, ist der, daß Gottes ewige Auswahl kräftig ist, die deutlichste Anzeige von der Natur dieser Vorstellung. Gewiß, so wenig jener Trotz des fichte'schen Ich, welches die Elemente herausfordert zum Kampfe und sich unzerstörlich weiß und ewig geborgen vor ihrem chaotischen Gähren, hervorgesproßt ist aus der Gottesidee des seligen Lebens, sondern umgekehrt diese ein reflectirtes Product des absoluten Ich, so wenig sind die Ausführungen des Prädestinationsdogma's, welche die Haupteigenthümlichkeit gerade der reformirten Heilslehre ausmachen, bloße Entwickelungen der theologischen Idee, sondern vielmehr in der reformirten Hauptmodification der Theologie, dem Prädestinationsdogma, ist ein Gewächs der eigenthümlichen Bestimmtheit des subjectiven Lebensgebiets zu erkennen.

Keinesweges also steht nach dem Bisherigen die Sache so, daß die Lutheraner, ursprünglich von derselben Gottesidee ausgehend, durch anthropologische Interessen verhindert worden sind, die Consequenzen derselben sich entwickeln zu lassen, die Reformirten dagegen den theologischen Interessen einen den Ausschlag gebenden Vorrang einräumen. Sondern wie die Lutheraner einestheils gerade auch aus theologischem Interesse, um Gott nicht zum Urheber der Sünde zu machen, dem reformirten Zuge Einhalt geboten, anderntheils aber durch den ethisch-religiösen Grund des Hauptgewichts, das der Rechtfertigungsproceß gewann, veranlaßt waren, die Beziehung Gottes als der unbedingten Causalität auf die Entstehung der subjectiven Rechtfertigungsbedingung in den Hintergrund treten zu lassen gegen die Beziehung Gottes als des rechtfertigenden: so war es umgekehrt ebenfalls die eigenthümliche Auffassung des christlichen Lebensprocesses, wobei die Rechtfertigung nur sehr untergeordnete Bedeutung hat und die persönliche Gewißheit des Erlösungsheils vom thatkräftigen Wirken und reiner positiver Willensbestimmung abhängt, was auf reformirter Seite dahin geführt hat, auf die göttliche Causalität gerade in dieser Richtung das Hauptgewicht zu legen und so den Begriff des Heils aus Gnaden auf den der Wiedergeburt und in letzter Instanz auf den der Erwählung zu gründen. Nicht wie Theologie und Anthropologie stehen sich hier beide Kirchenlehren gegenüber, sondern jede hat ihre eigene religiöse Psychologie, ihre eigene Betrachtung des inneren Heilsprocesses.

Und so möchte es nicht allzu schwer seyn, die vom Verf. oben angeführten Beweise für einen vorherrschend theologischen Charakter der reformirten Dogmatik so zu wenden, daß sie vielmehr für das Vorherrschen des anthropologischen Gesichtspunktes, aber eben einer andren Anthropologie als im Lutherthume zeugen. Der refor-

mirte Gottmensch, von den Lutheranern als nestorianisches Gebilde gerade und vorzüglich theologisch bekämpft („sie wissen nicht die Kraft Gottes"), zeichnet sich besonders durch sorgfältigere Ausbildung der menschlichen Seite aus, wie es schon die Idee des caput electorum, die stärker premirte Vorbildlichkeit des Christus für die Gesalbten mit sich bringt. Gerade den Reformirten ist die Vergleichung des Verhältnisses beider Naturen mit dem Verhältnisse des spiritus zur caro in den Gläubigen eigen. Die Abweisung der lutherischen Ideencommunication, statt deren eine communicatio charismatum gelehrt wird, ging hauptsächlich aus dem Bestreben hervor, eine wahre Menschheit festzuhalten, als mit welcher allein das Bewußtseyn der mystischen Einheit, somit der Erlösung möglich schien. Die reformirte Lehre von den Gnadenmitteln, Sacramenten rc. ist nichts Anderes als der natürliche Ausdruck jener nicht von außen bestimmbaren Selbständigkeit des subjectiven Geistes, welcher bloß Sollicitationen davon aufnimmt, die nur von innen durch entscheidende Selbstbestimmung zur persönlichen Heilsbestimmtheit werden. Alle die tiefen Sühnungen, Bußgefühle, Vorsätze, Tröstungen, welche z. B. der Abendmahlsgenuß mit sich führen mag, sind nur ein Schatten, der vergeht, nicht eine communio cum Christo, wo der Glaube nicht in Perseveranz thätig, der ganze Kern der Persönlichkeit in der Tiefe des Willens göttlich gerichtet ist. Daß die reformirte Lehre von der Kirche dieselbe spröde Selbständigkeit des Subjects gegen das Aeußere verräth, ist längst behauptet worden. Wenn der Verf. für den Satz, daß die besonderen Lehren der reformirten Kirche aus dem Bewußtseyn schlechthiniger Abhängigkeit von Gott entstehen (49.), reformirte Polemiker selbst anführt, so ist dagegen im Allgemeinen zu halten, was er gleichfalls sagt (S. 9.), daß gewöhnlich erst spätere Würdigung das innere Princip dagewesener Po-

lemik zu begreifen vermag, und in specie über Stapfer dessen Wolfianismus zu bemerken, der ihn kaum besonders geeignet machte, die eigentlich religiöse Differenz zwischen beiden Confessionen in ihrer Reinheit zu erfassen. Was ist endlich der Antipaganismus der reformirten Kirche und Kirchenlehre überhaupt anders als die Protestation des subjectiven Geistes gegen alle im Aeußern sowohl als in der dem Aeußeren zugewandten niederen Natur liegenden Hemmungen seiner im Gottmenschen gewonnenen Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste, die sich bethätigt im abbildlich-gottmenschlichen Leben?

Wenn Ref. in dem Bisherigen dem Verf. mehr nur entgegengetreten ist, so soll dieß der ausgezeichneten Achtung vor der Gelehrsamkeit, dem Geschick und Talent, womit er nach seinem Gesichtspunkte die gewählte Aufgabe gelöst hat, und welche bei der Betrachtung der einzelnen Dogmen noch besonders zu bethätigen Anlaß seyn wird, keinen Eintrag thun, sondern zunächst nur eine andere Betrachtungsweise geltend machen, welche neben der dem Verf. beliebten sich darzustellen, wenigstens das historische Recht hat, und welche vielleicht auch dogmatisch, das Wort in dem von Schleiermacher bestimmten Sinne genommen, die fruchtbarere seyn möchte. Hoffnung und Wunsch des Ref. ist, daß vorliegendes Werk, eine würdige Repräsentation der zwingli'schen Richtung für die Gegenwart, das Studium der kirchlichen Dogmatik der Reformirten kräftig beleben und fördern und namentlich auch die Leichtfertigkeit neulutherischer Polemik zu gründlicher Kenntnißnahme des von ihr Angefochtenen nöthigen möge.

Schneckenburger.

2.

Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie von Ernst Sartorius, D. der Theologie. Zweite Abtheilung. Von der versöhnenden Liebe. Stuttgart. Verlag von S. G. Liesching. 1844.

Der Verf. sagt im Vorworte, es könne die zweite Abtheilung seiner Lehre von der heiligen Liebe auch als eine selbständige Monographie über die Versöhnung betrachtet werden. Als solche will sie Rec. nun nehmen, indem er auf den ersten Theil nur insoweit Rücksicht nimmt, als er die Principien für den zweiten enthält. Denn da das Werk noch nicht vollendet ist, so kann noch kein Gesammturtheil darüber gegeben werden. Doch aber ist dasselbe eine so erfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete der theologischen Litteratur, daß es wünschenswerth erscheint, es auch in diesen Blättern noch vor Vollendung des Ganzen anzuzeigen und zu beurtheilen. Wenn Rec. vorliegendes Buch eine erfreuliche Erscheinung nennt, so hat er übrigens dabei jetzt nicht die darin versuchte Verbindung der Dogmatik und Ethik im Auge. Denn ist auch ihre Verbindung, mit welcher Nitzsch vorangegangen, nach einer Seite hin ein wesentlicher Fortschritt und kann eben jetzt, nachdem durch die zeitherige principielle Trennung beider die Eigenthümlichkeit und relative Selbständigkeit derselben klarer ins Licht gestellt worden, Besseres hierin geleistet werden, als es vor jener Trennung der Fall gewesen, so vermag doch beim vorliegenden Werke erst nach Erscheinung des dritten Theils auch darüber etwas gesagt zu werden, ob und inwieweit die versuchte Verbindung eine gelungene zu nennen sey. Rec. hat bei jener anerkennenden Aeußerung vielmehr die Auffassung

und Behandlung des in diesem zweiten Theile besprochenen Stoffes selbst im Auge.

Der Verf. hat sich zur Aufgabe gemacht, die kirchliche Lehre von der versöhnenden Liebe Gottes dem Bedürfnisse unserer Zeit gemäßer darzustellen, sie ihrem Verständnisse zugänglicher zu machen. Die Weise, wie er dieß gethan, begründet den besonderen Werth des Buches. Wenn sich in unsern Tagen so Viele an den Glaubenslehren der Kirche stoßen, so hat dieß zwar im Allgemeinen seinen Hauptgrund darin, daß das Evangelium eben überhaupt den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit ist: sie stoßen sich daran, weil ihr Herz den heiligen Ernst scheut, der in dem Worte von Christo liegt. Allein nicht bei Allen ist's also. Gar Manche erkennen das Bedürfniß göttlicher Offenbarung an und fühlen sich mit einem tiefen Zuge ihres Innern zu seiner gnadenvollen Wahrheit hingezogen; nur die Form, in welcher die Kirche ihnen dieselbe darbietet, stößt sie zurück, und daß die Kirche ihnen damit als mit einem Postulat entgegentritt, ohne dieselbe ihrer Vernunft durch Beziehung auf ihre sonstigen Vorstellungen zu vermitteln oder durch den strengen Complex der einzelnen Theile mit wissenschaftlicher Auctorität als wahr zu erweisen. So suchen sie denn selbst nach einem dem Bedürfniß ihres Geistes genügenden Ausdrucke für ihren christlichen Glauben und lassen die kirchliche Fassung desselben als etwas Veraltetes liegen. Daß dieß zu beklagen sey, leuchtet ein. Ist zwar freie individuelle Regung, wenn auf irgend einem Lebensgebiete, so auf dem des Glaubens nothwendig, welcher eine Sache des eigensten, weil innersten persönlichen Lebens ist, so kann dieselbe, weil die tiefsten Bedürfnisse des persönlichen Lebens zugleich gemeinsame sind, doch auch nur innerhalb des Gemeinlebens eine gesunde Nahrung finden. Deßhalb ist es Pflicht der Kirche, ihren Glauben, ohne sein Wesen zu beein-

trächtigen oder sein Geheimniß zu profaniren, mit den tieferen Vorstellungen des allgemeinen Lebens und den Erfahrungen des Gemüths in Beziehung zu setzen und in die wissenschaftliche Fortbildung jeder Zeit überzuführen, damit jeder aufrichtige Sinn ihre Wahrheit sich aneignen und auf ihrem festen, breiten Boden, der zu individueller Entwickelung, wenn man ihn nicht geflissentlich verengt, des Raumes noch genug bietet, alle Geistlichgesinnte in treuem Vereine zur Erbauung nach innen und zum Schutze nach außen stehen mögen. Man kann nicht leugnen, daß die kirchliche Lehre, wie sie aus den früheren Jahrhunderten auf uns übergekommen, Vieles an sich trägt, was auch den, der sich mit ihr im Grunde Eins fühlt, befrembet und unbefriedigt läßt. Die einzelnen Lehren stehen als loci neben einander, ohne wahrhaft organisch verbunden und aus Einem Principe mit innerer Consequenz entwickelt zu seyn. Die Lehren selbst sind mit scholastischer Dürre und Breite, zum Theil Aeußerlichkeit dargestellt, durch welche nur schwer das warme Leben, das in ihnen waltet, durchgefühlt wird, und die schroffe Auctorität, mit welcher sie auf Grund ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift der natürlichen Vernunft gegenüber sich geltend machen, deßgleichen die bis ins Einzelnste durchgeführte Bestimmung ihrer möglichen Seiten weist jede freiere Regsamkeit individueller Anschauung innerhalb ihrer Grundlinien mit herber Strenge zurück. Von diesen Mängeln bemüht sich der Verf. die Kirchenlehre zu befreien, wie er sich dieselbe Aufgabe schon in seinen früheren Arbeiten gestellt hat. Ist auch Rec. der Ansicht, daß die Kirchenlehre nach mancher ihrer Seiten mit noch freierer, energischerer Hand, als es vom Verf. geschehen, aus ihrem starren Dogmatismus müsse gerissen werden, und gilt es nach seiner Meinung insbesondere, die Einheit des Princips, welche übrigens in dieser Schrift zu ihrem Vortheile mehr als

im den früheren des Verf. durchleuchtet, mit noch strengerer Consequenz durch alle Lehren hindurchzuführen, wodurch theils diese selbst untereinander inniger verknüpft würden, theils vermöge bestimmterer Hervorhebung, Feststellung und Umgrenzung des Wesentlichen im evangelischen Glauben ein desto freierer Raum für mannichfaltigen Ausbau des Einzelnen gewährt würde, so ist doch das, was der Verf. im vorliegenden Buche geleistet hat, bereits von großer Bedeutnng und ein sehr willkommen zu heißender Beitrag zu dem Werke, der kirchlichen Lehre auf dem Gebiete der heutigen Wissenschaft eine feste, eingreifendere Stellung zu verschaffen. Zumal aber hat das Buch seinen hohen Werth für die studierende Jugend, sie in ein nicht bloß klares, sondern zugleich lebensvolles Verständniß dessen zu leiten, was ihren weiteren Studien zur Grundlage dienen soll; ferner für diejenigen Theologen, deren Beruf es ist, ihre wissenschaftlichen Studien und theologischen Ueberzeugungen für das Bedürfniß der Gemeinden zu verarbeiten, und endlich von demselben Gesichtspunkte aus für alle gebildete Laien, denen es um tiefere, lebendigere Erkenntniß der Lehre ihrer Kirche zu thun ist. Für diese Behandlung der Dogmatik ist dem Verf. eine vorzügliche Gabe verliehen.

Die Darstellung ist mehr thetisch als polemisch. Gegentheilige Ansichten werden zwar berücksichtigt, aber nur, insofern sie dazu dienen, des Verf. Ansicht durch den Gegensatz in ein helleres Licht zu stellen. Sie pflegen einfach nur genannt und zurückgewiesen, seltener mit Einwürfen bekämpft oder mit Gründen widerlegt zu werden. Ueberhaupt ist es des Verf. Weise nicht, die Wahrheit der aufgestellten Lehre auf dem Wege dialektischer Entwickelung darzuthun. Es ist mehr beschreibende Darstellung des Gegenstandes. Durchweg aber begegnet darin eine einfache Anordnung, natürliche Folge, faßliche Verbindung und ruhige Entfaltung der Gedanken, und die

große Klarheit, welche in der gesammten Darstellung herrscht, läßt so den Gegenstand mit der unmittelbaren Macht seiner Wahrheit und Größe desto überzeugender auf den Leser wirken. Wo es gilt, denselben noch mehr zu beleuchten oder sein Geheimniß dem natürlichen Verständnisse näher zu bringen, werden Bilder gewählt, die nicht bloß immer wirkliches Licht geben, sondern sehr häufig auch durch die innere Verwandtschaft von Bild und Sache tiefer in das Wesen des Gegenstandes einführen. Nicht so zu billigen ist es, wenn der Verf. anstatt der weiteren Ausführung und Begründung eines Gedankens Bibelsprüche aneinander reiht, in welchen derselbe enthalten ist. Denn da die Bibelsprüche vermöge ihres anderen Zusammenhangs noch andere Beziehungen mit dem betreffenden Gedanken verbinden, welche der hier behandelten Sache ferner liegen, so tragen sie, wenn sie dem Ganzen organisch eingeordnet werden, eher zur Ablenkung von der strengen Gedankenfolge bei, als sie erläuterndes Licht auf den Gegenstand werfen; sie sollten nur als begleitende Belege dienen.

Was der Verf. sagt, ist immer von wirklicher Bedeutung für den Gegenstand. Er hat sich mit Liebe in denselben versenkt, mit gründlichem Ernste ihn durchdacht. In das Wesen der göttlichen Liebe eröffnet er die tiefsten Blicke, die Hoheit und Demuth in der Person Christi zeichnet er mit großen, die Seele ergreifenden Zügen, und wo er von Zuständen menschlichen Lebens redet, begegnet man überall den treffendsten Bemerkungen und feinsten Beziehungen, welche von reicher Menschenkenntniß und Erfahrung zeugen. Den Eindruck davon aber empfängt man um so reiner, als die Sprache mit der Auffassung des Gegenstandes ganz in Einklang steht. Es ist ein Fehler der meisten wissenschaftlichen Werke unserer Zeit, daß sie abstracter Terminologien sich bedienen, ja daß die Gedanken selbst auch und ihre Folge abstract

sind. Man sage nicht, das erfordere die Wissenschaft, weil nur durch Loslösung von der Wirklichkeit und durch Losschälung des Allgemeinen aus dem Besonderen die immanente Entwicklung des Gegenstandes zur Erscheinung komme. So wenig die wahre Poesie da beginnt, wo die Natur aufhört, so wenig die wahre Wissenschaft. Wie die Wirklichkeit selbst poetisch ist und der Dichter ihr die poetische Seite nur abzugewinnen hat, so zieht sich durch die wirklichen Zustände des äußern und innern Lebens ein klarer Faden eng zusammenhängender und streng fortschreitender göttlicher Oekonomie und menschlicher Erfahrung hindurch, den die Wissenschaft eben nur zu erkennen und nachzuweisen hat. Je mehr sie bei ihrer Darstellung innerhalb der Anschauungsweise des Lebens bleibt, desto größer wird ihre überzeugende Macht seyn. Diesen Vorzug hat vorliegende Arbeit. Zwar läßt sie es immerhin hie und da an Bestimmtheit der Erfassung, an Präcision des Ausdrucks und an Bündigkeit der Darstellung etwas fehlen; aber diese Mängel werden durch edle Einfachheit der Sprache, welcher geistreiche Antithesen zur Würze dienen, durch anschauliche Lebendigkeit und wohlthuende Wärme wieder aufgewogen, und der Leser wird, indem sein Geist den Gedanken folgt, zugleich in seinem ganzen innern Menschen erfaßt, empfängt mit Förderung seiner Einsicht unmittelbar auch Erquickung und Erbauung seines Gemüths.

Dieser zweite Theil des Buches zerfällt in vier Kapitel, deren erstes vom Versöhnen handelt, das zweite von der Versöhnung durch die vollkommene Gesetzeserfüllung oder das genugthuende Opfer des Versöhners, das dritte von der Aufnahme in die Gemeinschaft des Versöhners durch die Gnadenmittel des heiligen Geistes in der christlichen Kirche und das vierte von der Aneignung der Versöhnung oder von der rechtfertigenden Liebe und dem Glauben an dieselbe.

Der Gedankengang ist folgender: „Die heilige Liebe Gottes reagirt mit heiligem Ernste gegen die unheilige Selbstsucht der Sünder, die ihr Verderben ist; sie zürnt ihr mit gerechtem Zorne. Die für dieselben daraus folgende Scheidung von dem Lebensquell ist der leibliche und geistliche Tod. Im Gewissen wird der Widerwille Gottes gegen die Sünde als Zurechnung derselben oder als Schuld empfunden, welche die perennirende, die ewige Strafe des Bösen ist, während die einzelnen Strafacte nur ihre einzelnen Erscheinungen sind. Dieser Gegensatz der Heiligkeit Gottes gegen das Böse kann nun und nimmermehr von Seite des sündhaften Menschen versöhnt werden, da demselben nicht bloße Beseitigung von allerlei üblen Folgen, sondern Aufhebung des Schuldverhältnisses selbst, Wiedervereinigung mit Gott in heiliger Liebe noth thut. Nur Gott selbst kann die durch sein Gesetz geschehene Scheidung und Strafe wieder aufheben. Er thut es durch seine Gnade, durch die Selbstverleugnung heiliger, erbarmender Feindesliebe. Offenbarung dieser Liebe ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes, welche weder Alterirung der göttlichen noch der menschlichen Natur, sondern liebende Vereinigung ihrer zwiefachen Wesenheit in der Einheit des persönlichen Bewußtseyns des Erlösers ist. Der Sohn Gottes hat die menschliche Natur in die Gemeinschaft seines Selbstbewußtseyns aufgenommen, ist als zweiter Urmensch geschaffen, zugleich aus dem alten Geschlechte als Sohn David's geboren. So ist er Gottmensch, Gottes- und Menschensohn zugleich, zwischen welchen beiden Naturen dem Wesen der Liebe gemäß eine Mittheilung der Eigenschaften besteht. Während diese Menschwerdung auch ohne die Sünde und ihre Folgen stattgefunden hätte im paradiesischen Stande, so hat er nun selbst Knechtsgestalt angenommen, hat in der angenommenen Menschheit sich erniedrigt. Aber wie die göttliche Natur schon hinieden der menschli-

chen von ihren Kräften (vgl. die Wunder Jesu) mittheilt, so tritt jenseits ein Zustand vollkommener Erhöhung dieser ein, wo sie, von der Gottheit bewegt, in freiester Beweglichkeit, wie Strahlen des Lichts, auch in die Fernen dringt."

„Der Versöhner ist zugleich unsere Versöhnung. Die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Jesu hat nicht in ihm ihren Zweck, sondern sie ist Mittel, und Jesus ist der Mittler, der Mittelpunkt, von dem aus göttliches Licht und Leben über alle der Finsterniß und dem Tode verfallenen Menschen erneuernd ausstrahlen soll. Indem er, das Haupt der Menschheit, in der vollkommensten Liebe und Selbstverleugnung dem Gesetze gehorsam war, hat er ein weltversöhnend Opfer gebracht. Denn das Wesen des Opfers ist Selbstverleugnung, Selbstverleugnung um Gottes Willen, wider den alle Sünde streitet, völlige Liebe in leidender und thätiger Selbstverleugnung. Ein vollkommenes aber ist es durch seine Größe, Heiligkeit und Barmherzigkeit, durch seine Größe, da der Sohn Gottes sich selbst zum Opfer brachte, seiner ewigen, göttlichen Herrlichkeit sich entäußernd, durch seine Heiligkeit, da er in demüthiger, dienender Liebe den eignen Willen seinem Vater im Leiden aufopferte, durch seine Barmherzigkeit, da er dieß Alles für die Menschheit that. Durch diese Barmherzigkeit des Sohnes, wie durch den Willen des Vaters ist es stellvertretend, womit mehr die juridische Seite ausgesprochen wird, während das Opfer die theologisch-ethische bezeichnet. Beide gehören übrigens zusammen (wie auch diese jene nicht ausschließt, sondern in der iurisprudentia divina mit ihr geeinigt ist), da es sich nicht bloß um quantitative, sondern vielmehr auch um qualitative Genugthuung handelt. Insofern diese im ganzen Leben, nicht bloß in abgesonderten Momenten, sich selbst entäußernde, ganz Gott und dem Nächsten sich hingebende Liebe zugleich ein gesetzerfüllendes Thun in sich schließt, wird die Satis-

passion auch zur Satisfaction, so daß Christi Opfer nicht bloß unsere Strafe, sondern auch unser Schuldverhältniß aufhebt. So ist Christus der Versöhner zwischen Gott und Mensch, wobei Gott ebenso der Versöhnende ist, insofern er den Sohn als Opfer für die Welt dahingegeben, als der Versöhnte, insofern der Sohn als Menschensohn durch Entäußerung und Gehorsam sich Gott geopfert hat. Die Annahme dieses Opfers ist aber vom Vater dadurch beglaubigt, daß er den Sohn auferweckt und zur Herrlichkeit wieder erhoben hat, welcher Stand der Erhöhung die Verklärung und Verewigung des hienieden vollbrachten Versöhnungswerkes des Sohnes ist."

„Nachdem nun die centrale Einheit und Fülle des Heils in Christo vollendet ist, kann sie in den Umkreis der Mittheilung und Gemeinschaft übergehen durch den heil. Geist. Hierzu dient ihm als vornehmstes Organ das Wort. Schöpferisch bezeugt er sich durch dasselbe in den Propheten und Aposteln, um ein authentisches, schriftliches Zeugniß der Kirche für immer zu geben, erhaltend hingegen auf Grund desselben in den Zeiten ihrer weitern Entwickelung. Um aber die Gnade zugleich sichtbar, in sinnlich concreterer Form mitzutheilen, und um sie speciell auf den Einzelnen zu beziehen und factisch zu übertragen, bedient er sich der Sacramente, welche uns in die Gemeinschaft des Opfers Christi, dasselbe uns zueignend, setzen und uns hiermit auch in die gliedliche Gemeinschaft mit seiner Gemeinde aufnehmen. Es sind zwei: die Taufe, das Bad der Wiedergeburt, welche objectiv durch das mit dem Worte Gottes verbundene und zum Organe der Gemeinschaft mit dem Leiden Christi geweihte Wasser und subjectiv durch den heil. Geist gewirkt wird, — und das heil. Abendmahl, wodurch das mit der Taufe in uns geschaffene neue Leben erhalten wird. Während jene mehr nur eine Berührung mit der Gegenwart Christi ist, eine Besprengung mit seinem Blute, so senkt dieses bei

gegen, als ein eigentliches Mysterium der Liebe, seine Gegenwart in uns hinein, indem es Christi für uns geopferten Leib und sein für uns vergossenes Blut durch Vermittelung des gesegneten Brodes und Weines in wirklicher, wiewohl verklärter Wesenheit unserm inwendigen Menschen zu genießen gibt."

„In Kraft dieser sacramentlichen und wörtlichen (in der Absolution an den Einzelnen sich wendenden) Mittheilung des Versöhnopfers Christi werden dem Menschen seine Sünden vergeben, und die Gerechtigkeit Christi ihm zugerechnet. Diese Rechtfertigung ist nicht bloß eine objective Sentenz von Seite Gottes, welcher ein durch den Glauben bedingter Erlaß äußerer Strafe folgte; wohl ist sie ein Gnadenurtheil Gottes, aber zugleich auch eine Gnadenwirkung, welche die Seele innig mit der Liebe durchdringt und erfüllt, womit sie von dem Gott der Gnade geliebt wird. Sie ist die Einathmung der göttlichen Liebe, von außen nach innen wirkend, während die Heiligung die Ausathmung dieser Liebe ist und also von innen nach außen wirkt. Der Begriff der Rechtfertigung schließt jede Zuthat aus und leidet wie der Begriff der Gerechtigkeit keine Steigerung, weder von des Menschen, noch auch von Gottes Seite. Erforderlich dazu ist von Seite des Menschen nur dieß Zwiefache: 1) die Empfänglichkeit, welche in der durch das Gesetz und den Geist Gottes gewirkten, das ganze eigne Thun und Wesen richtenden und strafenden Buße besteht, und 2) das Empfangen, welches durch den Glauben geschieht. Der Glaube bringt nicht die Rechtfertigung hervor, die nur aus der Fülle Christi quillt, aber er ist die subjective, bewußte Aneignung derselben, wodurch er das höchste Gut nicht bloß empfängt, sondern auch hat und genießt. Er ist übrigens etwas Anderes, als die Kenntniß und das Fürwahrhalten der biblischen oder kirchlichen Lehrsätze überhaupt. Allerdings hat er wohl das Moment

der Erkenntniß in sich, und zwar sowohl der Selbst- als Gottes-erkenntniß, aber diese Erkenntniß, welche die Größe der Sünde und Gnade betrifft und also ethischen Gehaltes ist, gehört wesentlich in das Gebiet des Gewissens, und der Beifall, den ihr die Seele gibt, und das Vertrauen, womit sie ihrem Objecte sich hingibt, und der Friede, den sie empfängt, gehen nicht sowohl das Wissen, als vielmehr das Herz und den Willen an. Insofern ist der Glaube die tiefste Selbstverleugnung. Buße und Glaube begründen den großen sittlichen Act der Wiedergeburt oder Bekehrung des sündigen Menschen. Der alte Mensch, welcher eben erneuert werden soll, thut diesen Act nicht und kann ihn nicht thun, sondern er leidet nur, daß er in ihm geschieht durch die wirkende Gnade; sobald er aber durch sie neue Kräfte gewonnen hat, so wirkt er durch diese auch lebendig mit zum Wachsthume seines neuen Lebens. Der neue Liebesgehorsam ist deßhalb nicht Coefficient der Bekehrung, aber er ist das integrirende Resultat, die nothwendige Folge derselben."

Aus dieser Inhaltsübersicht geht hervor, daß der Verf. in den Grundgedanken und im Hauptgange der kirchlichen Lehrauffassung folgt. Doch ist es nicht bloße Wiedervorführung eines Alten, etwa nur in lebendigerer, zeitgemäßerer Form, sondern es waltet darin zugleich auch ein neues Element, dieß nämlich, daß der Verf. Alles aus einem principiellen Grundgedanken erwachsen zu lassen versucht. Dieser Grundgedanke ist ihm die heilige Liebe. Wie er sie schon im ersten Theile des Buches als das Wesen Gottes bezeichnet, welches in allen seinen Eigenschaften das eigentliche, erfüllende Leben bilde, wie er aus ihr die Schöpfung entspringen läßt, in Bezug auf sie das Wesen der Sünde erfaßt und das Gesetz als ihre Energie der Sünde gegenüber aus ihr herleitet, so begegnet uns auch im zweiten Theile Alles in ihrem Lichte. Und dieß eben, daß er ihr Walten in der

ganzen Oekonomie verfolgt, ist es vor Anderem, was den Verf. theils über manche Dürre und Aeußerlichkeit früherer Darstellungen der kirchlichen Lehre erhebt, theils in neue Tiefen der göttlichen Wahrheit führt.

So faßt er den Zorn Gottes gegen den Sünder nicht als eine Aeußerung seiner Gerechtigkeit im Gegensatze seiner Liebe, sondern als eine unmittelbare und wirkliche Aeußerung der Liebe selbst; vergl. S. 2: „Der Eifer der göttlichen Liebe für das Heil ihrer Geschöpfe wurde zum Eifer gegen das Unheil derselben, gegen die Sünde. Die heilige Liebe reagirt mit heiligem Ernste gegen die unheilige Selbstsucht der Sünder, die ihr Verderben ist; sie zürnt ihr mit gerechtem Zorne, und eben dieser Zorn, dieser Ernst Gottes gegen das Böse ist die wesentliche Strafe desselben." Damit ist zugleich eine tiefere Erfassung des Wesens der Strafe ausgesprochen, über welche es (S. 3.) weiter heißt: „Die zeitlichen, äußerlichen Strafen, wozu jegliche Creatur ihrem Gebieter dienen kann (Weish. 5, 18. 16, 24.), sind nur accidentell, die Substanz, das ewige Wesen derselben ist der heilige Eifer des heiligen Gottes gegen das Unheilige, sein Widerwille gegen das Widergöttliche, sein Verwerfen des Verwerflichen."

Auch bei der Lehre von der Menschwerdung, in welcher er selbst zu der ganz nothwendigen Consequenz fortschreitet, daß dieselbe „auch ohne die Sünde und ihre Folgen stattgefunden hätte im paradiesischen Stande," bietet ihm das Princip der Liebe eine sicherere und tiefere Begründung der kirchlichen Wahrheit, wenn er über die unio der beiden Naturen (S. 12.) sagt: „Die Liebe hebt, wie überall, so auch hier, nur die Scheidung auf, aber nicht die Unterschiede, nur das Zwiespältige, aber nicht das Zwiefältige, sie ist vielmehr das Band des Unterschiedenen." Und S. 20. fügt er hinzu: „Gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften (communicatio idiomatum)

ist das Wesen jedes Bundes, jeder Liebesgemeinschaft; nur der Egoismus, der all sein Eignes für sich behalten will, widerstrebt ihr; denn der will immer nur theilen, aber nie mittheilen. Jene heilige Communion der Gottheit mit der Menschheit in Christo kann nicht ohne die vertrauteste Mittheilung ihrer beiderseitigen Eigenschaften, ohne die intimste Einigung ihrer Gegensätze seyn."

Zumal aber ist es die Lehre vom Opfer, wo der Verf., vom Principe der Liebe geleitet, tiefere Blicke eröffnet. Er geht auf den ursprünglichen Begriff des Wortes „offerre, Hingabe" zurück, und faßt das Opfer als Entäußerung und Darbringung des Eignen, als Bethätigung der Selbstverleugnung. Einen heiligen Charakter erhält es dadurch, daß die Selbstverleugnung um Gottes willen geschieht. „Jedes Opfer will hiernach den Menschen aus seiner egoistischen Gebundenheit, aus seiner Verselbstigung herausheben. Entweder ist es eine Bethätigung, ein Ausdruck der Liebe (wie das Opfer des Lobes und Dankes) und setzt dann die Gemeinschaft der Liebe schon voraus, oder es will die durch die Sünde getrennte Gemeinschaft derselben versöhnend wieder herstellen und einen neuen Liebesbund stiften, wie die Sühnopfer. Das Opfer aber, welches dem Gott, der die heilige Liebe ist, wahrhaft genugthut, ist die völlige Liebe, die eben so völlig in leidender als thätiger Selbstverleugnung das ganze Herz, die ganze Seele und das ganze Gemüth ihrem Gott hingibt. Leidend wird sie für den Sünder speciell im Dulden der göttlichen Strafe, welche die Reaction der heiligen Liebe Gottes gegen seine Sünde ist; und eben diese freiwillige Uebernahme macht die Strafe zum versöhnenden Opfer. Dieser reinen Verleugnung aber ist der in Selbstsucht gefangene Sünder nicht fähig. Nur der, welcher, selbst unendlich, die Kraft des unendlichen, unvergänglichen Lebens in sich trägt, kann

in das vergängliche, endliche Leben sie hineintragen. Darum kann nur Gott selbst die Welt mit ihm selber versöhnen. Sein Versöhnungsopfer hat mit der Annahme der menschlichen Natur in der ärmsten Kindes- und Knechtsgestalt begonnen und hat sich als vollkommene Gesetzeserfüllung in heiliger, barmherziger Liebe thuend und leidend durch das ganze menschliche Leben des Sohnes Gottes hindurchgezogen, bis es am Kreuze vollbracht und vollendet worden. Indem man das Gewicht exclusiv auf sein stellvertretendes Strafleiden legt, bezieht man die Erlösung nur auf die Strafe, nicht auf die Schuld, deren Folge nur die Strafe ist; aber eben das Schuldverhältniß, welches eo ipso strafend und, wo es zum Bewußtseyn gekommen, die wesentliche Strafe der Sünde ist, muß aufgehoben werden." Mit dieser Auffassung ist ein wesentlicher Fortschritt geschehen. An die Stelle der quantitativen Anschauung ist die qualitative getreten, die willkührliche Beziehung der Versöhnung auf einzelne Momente im Leben Jesu ist gefallen, sein ganzes Leben wird als Eine Liebesthat gefaßt, die äußerliche Trennung von Thun und Leiden ist, wie allerdings schon die Concordienformel hierin vorangegangen, durch den Begriff des Gehorsams überwunden, und dieser wiederum durch das Leben der Liebe in ihm zur Innerlichkeit und Fülle erhoben worden, — kurz, der Begriff des Opfers ist von seiner juristischen Einseitigkeit befreit, und dagegen der Kernpunkt der Sache, von wo aus die übrigen Seiten ihr rechtes Licht erhalten, in der „Liebesverleugnung" aufs bestimmteste hervorgehoben.

Ebenso hat der Verf. auch beim heil. Abendmahle die innerste Bedeutung desselben erkannt, wenn er es ein Mahl der Liebe nennt. Muß ja doch das Sacrament, wenn es eine wesentliche Bedeutung für den Christen haben soll, in die engste, unmittelbarste Beziehung zur Quelle alles Heils gesetzt werden. Die bloße Mitthei-

lung von Leib und Blut, auch von seinem geopferten, kann für uns keine Gnadenkraft haben, wenn nicht das, was des Opfers Wesen ist, durch diese Mittheilung des Geopferten in unsern inwendigen Menschen sich einsenkt. Ist das Wesen des Opfers Verleugnung der Liebe, so kann das Abendmahl nichts Anderes seyn, als That und Gabe dieser Liebe, die, wie eben all ihr Thun gegen den Sünder selbstverleugnend ist, in der Zuwendung des Opfers an denselben selbst noch den letzten, tiefsten Verleugnungsschritt thut, indem sie mit der ganzen, durch ihre zeitliche Selbsthingabe erworbenen Gnadenfülle auch leiblich in des Sünders unwürdige Natur einkehrt. Hierüber läßt sich der Verf. (S. 120.) vernehmen: „Die Liebe ist es, welche den Vater bewogen, den Sohn dahinzugeben in die menschliche Knechtsgestalt und überhaupt die innigste Communion der göttlichen mit der menschlichen Natur zu stiften; die Liebe ist es, welche den menschgewordenen Gottessohn bewegt, sich an seine Mitmenschen hinzugeben und mit ihnen in die Communion seines Leibes und Blutes zu treten und dadurch ihnen mitzutheilen allerlei Gottesfülle. Das heil. Abendmahl setzt jenes Opfer der tiefsten Liebe und Selbstverleugnung voraus, welches am Kreuze vollbracht worden als die vollkommenste Hingabe in des Vaters Hand, und es ist selbst wiederum eine Hingabe zwar nicht an Gott, wohl aber an die Menschen, die der Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott bedürfen. Alles athmet hier Liebe, Alles zielt auf Union, Communion, Communication."

In die engste Verbindung mit dem Principe, von welchem er ausgegangen, stellt der Verf. ferner auch die Lehre vom Glauben, wodurch dieselbe außer lebendigerer Fülle zugleich eine festere Umgrenzung erhält. Das Object des Glaubens ist ihm nicht ein Verschiedenes, kann nicht zufällig jetzt dieß, dann jenes seyn, sondern ist allezeit Eines nur: die Liebe; und ebenso kann die Liebe

wieder nur auf Einem Wege als solche erfahren werden, auf dem des Glaubens, wie der Verf. (S. 152.) schön sagt: „Jede Liebesgemeinschaft hat in sich das Lieben und Geliebtwerden; das erste, die vom Subjecte zum Objecte ausgehende Liebe ist keine Sache des Glaubens, sondern des unmittelbaren Gefühls und Bewußtseyns; aber das Geliebtwerden oder die vom Objecte auf das Subject eingehende Liebe kann für dieses nur Sache des Glaubens seyn. Lieben und Glauben sind daher correlat wie Activum und Passivum, wie Geben und Empfangen der Liebe. Das Lieben habe ich im Gefühle, welches zum bewußten Wollen wird, das Geliebtwerden im Glauben, welches zum bewußten Gefühle und so zur Gegenliebe wird. Es gibt also keine Gemeinschaft der Liebe (insofern diese nothwendig sowohl das amari als das amare involvirt) ohne Glauben, und also auch keine Gemeinschaft der Seelen, die eben im Bunde der Liebe besteht, ohne Glauben, und daher ohne ihn überhaupt kein Seelenglück. Denn keine Seele ist glücklich in sich selber, für sich allein; jede nur in Gemeinschaft mit anderen, in der Liebe; unselig ist, wer an keine Liebe glaubt, womit er geliebt wird, und wie ein Verdammter geht umher, wer sich von Allen gehaßt glaubt." Der Verf. zeigt dann in einleuchtender Weise, wie dieß schon von bloß menschlichen Verhältnissen gelte, und geht von da auf das Verhältniß des Sünders zu Gott über, wo er sagt (S. 155.): „Eine Fülle der Liebe und Gnade gießt sie über den armen Sünder aus und wendet reichen Segen in himmlischen Gütern durch Christum ihm zu. Seine Armuth hat nichts zu geben, nichts zu bringen; sie hat nur zu nehmen, was ihr geboten, nur zu empfangen, was ihr geschenkt wird, und sie nimmt und empfängt es durch den Glauben. Der Glaube ist die Hand, ist der Mund der Seele. Die Hand bewirkt nicht die Gabe, welche dargeboten wird, sondern sie nimmt sie nur; der

Mund bereitet nicht die Speise, sondern er ergreift sie nur. So bringt der Glaube auch nicht objectiv die Rechtfertigung hervor, die nur aus der Fülle Christi quillt; aber er ist die subjective, bewußte Aneignung derselben, ohne welche ihre Objectivität eben so vergeblich ist, wie eine Speise, die nicht genossen wird." Der Verf. hätte die Consequenz nur noch weiter ziehen und im Glauben selbst auch das Liebewesen nachweisen sollen; denn da Gleiches nur von Gleichem kann verstanden und erfaßt werden, so muß der wahre Glaube, der Gottes Liebe hinnimmt, hat und genießt, selbst auch eine, wiewohl nur noch receptive, Liebesbewegung des Gemüths seyn, welcher die spontane aber als nothwendiges Erzeugniß von selbst folgt. Aber zu dieser Consequenz geht der Verf. nicht fort, und dieß hat zur Folge, daß bei der Lehre von der Wiedergeburt und Bekehrung das Verhalten des Menschen, wie unten noch gezeigt werden wird, nicht in seiner vollen Lebendigkeit erscheint. Daß der Verf. auch sonst auf dem Gebiete der kirchlichen Lehre sich freier bewege und sie, statt sie in ihren äußeren historischen Formen festzuhalten, vielmehr von innen heraus organisch zu verstehen suche, dafür diene, was er (S. 82.) von der Inspiration der heil. Schrift sagt: „Solcher organische Begriff der heil. Schrift, wonach Moses und die Propheten, und die Apostel und apostolischen Männer, die, vom Geiste Christi (1 Petr. 1, 12.) beseelt, sie geschrieben haben, sich dienend gliedern um das Haupt des Herrn, gibt die rechte Würdigung derselben. Ein Organismus, je lebensvoller er gestaltet ist, um so mannichfacher sind seine Glieder; nicht haben alle Glieder gleichen Werth, gleiche Nothwendigkeit, gleiche Geistesfülle; einige stehen in näherem, andere in entfernterem Verhältnisse zum Herzen und Haupte; dennoch sind sie alle durch Einen Lebensgeist verbunden und dienen Einer Seele. Sehr ungleichartig sind die Glieder der heil. Schrift, die einzel-

nen Schriften, welche die Bibel bilden; nicht mit gleichförmiger Energie geht das Walten des heil. Geistes durch alle hindurch. Je bestimmter der Zug des Geistes zu Christo als dem, der des Gesetzes Ende ist, je klarer und kräftiger das Zeugniß von ihm als dem Vollender des Evangeliums, um so intensiver ist die Inspiration, die sich demohngeachtet aber auch in jene ferneren Regionen der heil. Schrift extendirt, welche zu dem Mittelpunkte nur in mittelbarer Beziehung stehen."

Rec. könnte des Vortrefflichen, was das Buch im Einzelnen enthält, noch gar viel hervorheben, fürchtete er nicht, allen Raum, welcher dieser Anzeige gewährt werden kann, dafür wegzunehmen, während er es doch nicht weniger für seine Pflicht hält, auch die wesentlichsten der ihm im Buche entgegentretenden Mängel zu bezeichnen.

Seine Gegenbemerkungen betreffen aber vorerst das aufgestellte Princip und dessen Durchführung. Zwar ist er weit entfernt, dagegen etwas einwenden zu wollen, daß der Verf. alle Offenbarungen Gottes von seiner Liebe ausgehen lasse, vielmehr hält er dieß, wie oben ausgesprochen worden, für einen Hauptvorzug des Buches. Denn die Liebe ist, wie der Verf. im ersten Theile (S. 9.) richtig sagt, „nicht eine bloße Eigenschaft, welche Gott hat, sondern vielmehr das Wesen, welches er ist." Und es werden deßhalb alle Eigenschaften und alle Werke Gottes nur so weit richtig erkannt, als das Walten und Wirken der Liebe darin erkannt wird. Aber eben deßhalb muß es Rec. für einen überflüssigen, ja störenden Beisatz halten, daß ihr das Prädicat „heilig" noch beigegeben ist. Ueberflüssig — weil es durchaus in ihrem Wesen liegt, daß sie heilig sey. Es läßt sich keine persönliche Liebe denken, die nicht heilig wäre, und nur so weit sie heilig ist, ist sie wirklich auch Liebe; jedes Moment der Unheiligkeit trüge ein Moment der Selbst-

sucht in sie hinein. Störend aber — weil der Schein daraus erwächst, als ob die Liebe bei ihrer Offenbarung nur nach dieser Seite ihrer Eigenschaften wirksam sey. Oder wäre die Schöpfung aus ihrer Heiligkeit allein zu erklären? schafft die Liebe nicht zugleich als eine allmächtige? und thut sie irgend etwas, darin ihre Weisheit nicht ebenso mitwirkte, als ihre Heiligkeit? Sollte aber der Beisatz in der Rücksicht gemacht seyn, daß gegenüber dem freien Thun des Menschen eben die Seite der Heiligkeit in der Liebe vor andern in Betracht käme, und deßhalb in einem Dogmatik und Ethik verbindenden Werke dieß der leitende Gesichtspunkt seyn müsse, so läßt sich dieß doch nicht wirklich auf alle Theile anwenden. Denn der Rathschluß, die sündige Menschheit zu erlösen, hat seinen Grund nicht in der Heiligkeit der Liebe; nicht weil sie heilig ist, erlöst sie, sondern weil sie barmherzig ist (wiewohl sie auch in ihrer Barmherzigkeit heilig bleibt). Und es müßte deßhalb dem Prädicate der Heiligkeit wenigstens noch das der Barmherzigkeit beigefügt werden. Man kann auch nicht dafür anführen, daß die Barmherzigkeit in der Liebe als die Consequenz ihrer Wahrheit enthalten sey und somit keiner besonderen Anführung bedürfe; denn die Heiligkeit ist nicht weniger darin enthalten als ihre Voraussetzung. Nur insofern ließe sich's einigermaßen rechtfertigen, als im Worte „Liebe" die Selbstmittheilung das bestimmende Moment des Begriffes bildet, wovon die Barmherzigkeit nur eine Modification aussagt, während die Heiligkeit ihre Selbstbewahrung bezeichnet, die im Begriffe nicht unmittelbar als integrirendes Moment entgegentritt, obwohl es in ihr liegt, da keine wahre Gemeinschaft ohne Selbstbewahrung möglich ist. Aber in diesem Falle liegt die Gefahr sehr nahe, doch wieder einen Dualismus von Heiligkeit und Liebe, woran die kirchliche Lehrdarstellung leidet, in die Entwickelung hereinzubringen, während jenes Ausgehen von

dem bestimmten Principe der göttlichen Liebe davor eben bewahren sollte. Und dieser Gefahr ist der Verf. auch nicht ganz entgangen.

Eine genaue, eingehende Darlegung des Wesens der Liebe würde ihn am sichersten haben davor bewahren können, aber diese gibt der Verf. nicht. Er zeigt wohl (Bd. I. S. 4.) in schöner und tiefsinniger Weise, daß es ohne Liebe kein wahres Erkennen gebe, da in Allem, was ist, die Liebe das geistige Band sey, welches allbeherrschend die ganze Welt so durchdringe als umschlinge, so erhalte als regiere und sittlich ordne, und (S. 7 ff.), daß alle Eigenschaften Gottes in dem Begriffe der absoluten Liebe zusammengehen, daß Geist, Unendlichkeit, Ewigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit hohle Abstractionen sind, wenn sie von der Liebe los gedacht werden, daß aber sie in ihnen allen erst der Urquell, das Leben und ihre Fülle sey. Aber was die Liebe selbst *sey*, ist nicht gesagt. Da, wo der Verf. zu erweisen sucht, daß Gott, weil er die Liebe ist, ein dreieiniger sey, — ein Geheimniß, welches allerdings am annähernd sten aus dem Wesen der Liebe erkannt werden kann, — da bemerkt er wohl über dieselbe, daß ihr Wesen Mittheilung sey, also das der vollkommensten Liebe, welche Gott ist, die vollkommenste Selbstmittheilung, und auch sonst finden wir an verschiedenen Stellen sehr wahr und tiefer einführende Bemerkungen darüber. Allein solche gelegentliche Bemerkungen können nicht genügen, wo es gilt, ein ganzes System der Lehre darauf aufzubauen, einen lebendigen Organismus geschichtlicher Offenbarung daraus zu entwickeln. Es müßte nicht nur eine vollständige Bestimmung des Begriffs vorausgeschickt, sondern, was von noch wichtigerem Belang ist, es müßten die verschiedenen Seiten ihres Wesens und deren gegenseitige Beziehungen dargelegt, es müßten die Gesetze ihres Lebens aus ihr selbst gefunden und daraus die Gesetze ihrer Offen-

barung gefolgert werden; dann würde die Stellung der Heiligkeit zur Liebe klarer erkannt werden, dann aber auch die strenge Durchführung der Liebe als des allbedingenden Princips durch alle Theile der Lehre sicherer geschehen können.

Diese mangelt in manchen Stellen des vorliegenden zweiten Theils. So S. 3., nachdem der Verf., wie oben angeführt worden, den Zorn als Energie der Liebe gegen die Sünde dargestellt hat, heißt es weiter: „Die Ermangelung seiner Liebe, das Geschiedenseyn von ihr ist die Unseligkeit; denn seine Liebe ist die Quelle alles Lebens; sie ist das ewige Leben selbst; die Scheidung von der Lebensquelle ist Tod, leiblicher Tod, insofern dem Leibe die belebende, erhaltende Liebe sich entzieht, geistlicher Tod, insofern die Seele der beseligenden und heiligenden Liebe ermangelt, und dieser geistliche Tod wird zum ewigen, immer und doch nimmer sterbenden Tode, wenn die Seele, nachdem sie gegen den heiligen Gott sich verstockt hat, verworfen wird von Gott und verlassen von der göttlichen Liebe, hingegeben ist der Verdammniß quälender und gequälter Selbstsucht." Ist Liebe das Wesen Gottes, so muß er die Liebe gegen jedes seiner Geschöpfe seyn, und wahrhaft verlassen kann er keines derselben. Populär ausgedrückt, hat diese Verwerfung und Verlassung ihre Wahrheit, wissenschaftlich, nicht. Vielmehr lebt und wirkt Gott auch in den Gottlosen, und zwar als die Liebe; nur, weil sie selbst, die ganz in Selbstsucht aufgegangen sind, der Liebe im Grunde ihrer Wesenheit feind sind, können sie dieselbe nur als eine feindliche, abstoßende erfahren. Ja eben das ist der eigentlichste Grimm ihrer Qual, daß diese Liebe, die an sich heilig, also ihrer Sünde feind ist, in ihnen als unaustilgbare höhere Macht wohnt, wie dieß schon aus der Qual des Gewissens hienieden erkennbar ist; und durch nichts würde ihre Qual mehr erleichtert, als wenn diese

schreckliche Gegenwart ihrer reinen Herrlichkeit von ihnen wiche. Auf die gleiche Consequenz deutet zwar auch das hin, was der Verf. (Thl. I. S. 140 ff.) trefflich über das Wesen des göttlichen Zornes sagt, allein wirklich durchgeführt ist dieselbe auch dort nicht.

Auch noch an manchen andern Stellen möchte man das Princip der Liebe klarer in jedem Momente der Entwickelung durchleuchten und durchwirken sehen. Zumal wird öfters, wo Gerechtigkeit, Gesetz, Schuld und Strafe im Verhältnisse und Gegensatze zur versöhnenden Liebe besprochen werden, dieser Gegensatz in einer Weise urgirt, daß man das auch in ihnen waltende Wesen der Liebe nimmer erkennt. Schon wo der Verf. im ersten Theile vom Gesetze redet, legt er zwar großes Gewicht, und mit Recht, darauf, daß die Liebe, d. h. die Liebe des Menschen gegen Gott und den Nächsten, des Gesetzes Inhalt sey, aber daß das Gesetz in der Liebe, d. h. in der Liebe Gottes gegen uns, auch seinen Grund habe, eine nothwendige Offenbarung ihrer selbst auf Grund ihres innern Lebensgesetzes sey, das tritt sehr zurück, während doch vor Allem nach dieser Seite das Princip der Liebe hier durchzuführen wäre. Nur dadurch wird man an den Zusammenhang desselben mit der Liebe erinnert, daß der Verf. — und hiermit erhebt er sich allerdings sehr über die gewöhnliche äußere Auffassung des Gesetzes — zeigt, wie das Gesetz nichts Anderes sey, als die in Folge des Widerspruchs der Sünde nun auch in Widerspruch gegen ihn getretene Idee des Menschen oder seine Gottesebenbildlichkeit, welche durch den göttlichen Liebeswillen bei der Schöpfung in ihm manifestirt und realisirt worden war, und zum Andern dadurch, daß er das Gesetz als eine Aeußerung des Zornes Gottes gegen die Sünde bezeichnet, welcher Zorn die heilige Reaction seiner Liebe gegen das Gegentheil derselben sey. Aber jenes führt nur sehr unmittelbar zur Liebe zurück, und dieses wird

bei der nähern Ausführung mehr aus der Heiligkeit für sich, statt aus der Liebe als solcher (so daß auch die Heiligkeit als Liebesäußerung erschiene) begründet. Der sehr tief in die Sache führende Gedanke, welcher dort (S. 140.) ausgesprochen ist: „Gott wäre nicht die heilige Liebe, wenn er nicht zürnte dem, was gegen die Liebe ist; je mehr er liebt und das Wohl seiner Geschöpfe liebt, um so mehr zürnt er dem, was ihr Uebel und Verderben ist, d. h. der Sünde," — dieser Gedanke müßte noch vollständiger aus dem Wesen der Liebe entwickelt und bewiesen werden, wenn man sich ganz befriedigt fühlen sollte. Insbesondere wäre, indem der Zorn nicht bloß auf die Sünde, sondern auf den Sünder selbst bezogen wird, darzuthun, daß die Liebe, wenn sündlicher Widerspruch sich gegen sie erhoben hat, eben nur in der Mittheilungsweise des Zornes Liebe bleibe, und zwar nicht bloß an sich, sondern speciell auch gegen den, dem sie zürnt, daß sie nicht bloß zürne, um sich selbst zu erhalten, sondern um sich dem, der ihr feind ist, auch jetzt noch nach dem ganzen Maße seiner Empfänglichkeit mitzutheilen, wie das in ihrem Wesen liegt. Der hier gebliebene Mangel macht sich nun im zweiten Theile noch fühlbarer, wenn Schuld und Strafe rc. immer nur auf das Gesetz zurückgeführt erscheinen, nirgends mehr aber das Wesen der Liebe in ihnen verspürt wird, vielmehr selbst Stellen vorkommen, wo sie im Gegensatze gegen die Liebe auftreten, wie S. 46., wo es heißt: „Das Gesetz mit seiner Strafe ertödtet die sündige Seele (Röm. 7, 10—13.), aber es belebt sie nicht, es kann ihr kein neues Leben, keine neue Liebe geben (Gal. 3, 21.); die Liebe allein aber bessert, nicht die Strafe; die Strafe schlägt wohl nieder, was sich selbstsüchtig aufblähet gegen Gott, aber sie richtet das Niedergeschlagene nicht auf, sie erbauet nicht, ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (1 Kor. 8, 1.)." Offenbar erscheint hier die Strafe als Gegentheil der Liebe (worunter, wie aus

der beigefügten Schriftstelle und aus der Parallele zum Gesetze erhellt, vom Verf. die göttliche verstanden wird), während doch die Strafe selbst ein Ausfluß der Liebe ist. Was der Verf. hier Liebe ausschließlich nennt, ist nur die höhere Offenbarungsstufe derselben Liebe, welche auf der niedrigeren Stufe Strafe ist, so daß eigentlich strafende und vergebende Liebe einander entgegengesetzt werden sollten. Nur auf anderen Grundlagen oder im populären Sprachgebrauche darf die höhere Offenbarung der göttlichen Liebe im Gegensatze zur Strafe ꝛc. mit Liebe selbst bezeichnet werden. Wo aber, wie im vorliegenden Werke, von der Liebe als alldurchdringendem Principe ausgegangen wird, kann dieser Grundbegriff nicht wieder für eine einzelne Seite desselben gebraucht werden, wenn man nicht, während man über den unaufgehobenen Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe in der älteren kirchlichen Ansicht erhoben zu werden hofft, doch in diesen wieder zurückgeführt und im Ideenkreise dieses Gegensatzes gehalten werden soll.

Auch bei andern Punkten würde es der Darstellung sehr zu statten gekommen seyn, wenn das Wesen der Liebe von vorn herein nach allen Seiten gründlich entwickelt worden wäre. So sagt der Verf. wohl sehr richtig über die Weise der Menschwerdung (S. 21.): „Die versöhnende Menschwerdung Gottes in Christo ist der größte Beweis der heiligen Liebe Gottes, weil sie der Selbstsucht der Welt gegenüber die tiefste Selbstverleugnung des Höchsten ist, der sich als Mensch bis zur Knechtsgestalt erniedrigt hat. Nicht etwa nur eine doketische Verhüllung (κρύψις) der göttlichen Herrlichkeit fand darin statt, sondern eine wirkliche Entäußerung (κένωσις, Phil. 2, 7.), zwar nicht der ewigen Potenz derselben, was unmöglich, wohl aber ihrer unendlichen Actuosität in der Endlichkeit." Aber anstatt daß dieß nun aus dem We-

sen der Liebe erwiesen würde, folgt nur folgendes an sich sehr schöne und erklärende Bild: „Das Auge, welches Himmel und Erde mit den Strahlen seines Blicks umfaßt, entäußert sich nicht der Sehkraft, wenn es sich ins Dunkel begibt oder das Augenlied schließt, sondern nur ihrer weitherrschenden Wirksamkeit; so senkt der Sohn Gottes auf Erden sein allumfassendes Auge und begibt sich ins menschliche Dunkel und öffnet darin als ein Menschenkind sein Auge als das allmählich aufgehende Licht der Menschenwelt (Luk. 2, 52.), bis er es zur Rechten des Vaters leuchten läßt in völliger Herrlichkeit."

Ebenso wünschte man den (S. 32.) als Uebergang vom ersten zum zweiten Kapitel gewählten, sehr tief in das Verständniß der Versöhnung leitenden Gedanken: „der Versöhner ist unsere Versöhnung," dadurch näher begründet, daß gezeigt würde, wie die Liebe, indem sie sich selbst gibt, damit eo ipso Segen bringt, und speciell die göttliche Liebe den Segen, welchen die sündige Menschheit bedarf. Zwar steht S. 34. und 35. eine Stelle, in welcher die unmittelbar gegebene Immanenz des Werkes in der Person noch weiter ausgesprochen ist, es ist dieß die schöne Stelle: „Die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Jesu hat nicht in ihm ihren Endzweck, als habe nur ihn als Individuum Gott erkoren, um ihm die Fülle seiner Liebe ausschließlich mitzutheilen; nein, sie ist Mittel und Jesus der Mittler, der Mittelpunkt, von dem aus göttliches Licht und Leben über alle, der Finsterniß und dem Tode verfallenen, Menschen erneuernd ausstrahlen soll. Es ist das Wohlgefallen gewesen, daß in ihm alle Fülle wohnen sollte (Kol. 1, 19.), damit aus seiner Fülle Alle nehmen möchten Gnade um Gnade (Joh. 1, 16.). Eines bedingt hier das Andere; die Intensität seiner Person begründet die Extensität seiner Wirksamkeit; je mehr in ihm concentrirt ist die Vereini-

gung der Gottheit mit der Menschheit, um so mehr eradiirt von ihm die versöhnende, die wiedervereinigende Kraft auf alle Sünder. Die Lehre von der Versöhnung ist unverständlich, wo die Person des Versöhners und eben damit die universale und centrale Stellung verkannt wird, kraft deren er als König und priesterliches Haupt der menschlichen Gemeinschaft alle ihre Glieder unter sich befaßt, ja als der Herr, durch den und zu dem alle Dinge geschaffen sind, das Oberhaupt der ganzen Welt ist." Allein damit, daß die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo vermöge der centralen Stellung desselben zu dieser auch eine mit Gott vereinigende Kraft auf alle Sünder ausübe, ist jene Immanenz des Werkes in der Person noch nicht vollkommen dargethan, wenn nicht auch aus dem Wesen der Liebe, welche eben in Christo persönlich offenbar geworden, erwiesen wird, daß sie in ihrer Selbsthingabe eo ipso wiedervereinigend wirke, und daß, was als Zweck ihrer Selbsthingabe erscheint, daß ihr Werk, und speciell die Grundseiten desselben, Licht, Leben und Versöhnung, welche der Verf. hier gelegentlich anführt, als integrirende Lebensmacht in ihr selbst beschlossen liegen. Auch wenn der Verf. hier, indem er von wiedervereinigender Kraft der Liebe redet, dieselbe ohne Weiteres mit der versöhnenden identificirt, kann ihm Rec. nicht beistimmen, weil jenes eine allgemeine Bezeichnung ist, welche, wie der Verf. selbst es auffaßt, Licht und Leben als untergeordnete Momente in sich schließt, während die Versöhnung ein specielleres, juristisches Verhältniß bezeichnet, welchem Licht und Leben wohl als Wirkung folgen mag, doch so, daß sie nicht als inbegriffenes Moment in den Kreis des Begriffes selbst gehören.

Doch dieß führt Rec. auf einen zweiten Punkt, auf welchen er bei Beurtheilung vorliegender Schrift näher

eingehen muß a). Er betrifft die Stellung der Versöhnung innerhalb der Liebesökonomie Gottes selbst. Der Verf. faßt die ganze Liebesthätigkeit Gottes für den Sünder in den Einen Begriff der Versöhnung zusammen, indem er der schöpferischen Liebe die versöhnende gegenüberstellt. Diesem entspricht dann auf Seite des Sünders, welcher im Glauben diese Liebe aufnimmt, die Rechtfertigung, welche „das Empfangen der Liebe ist, womit wir geliebt werden, während die Heiligung das Geben der Liebe ist, womit wir lieben." Und diese Ansicht wird dadurch noch fester gestützt, daß das Gewissen als der innere Grund aller Religion (somit die Theologie als Gewissenswissenschaft) bezeichnet wird.

Dieß Einzelne steht unter sich in engem Zusammenhange, und der Verf. ist hierin nur consequent. Aber nicht in gleicher Weise findet Rec. diese Consequenz in dem Verhältnisse obiger Sätze zum Principe der Liebe, wovon der Verf. ausgeht. Consequent wäre es nur dann, wenn das Gewissen das Organ wäre, womit die göttliche Liebe als solche von Seite des Menschen aufgenommen wird. Aber, wiewohl ich allerdings im Gewissen die göttliche Liebe erfahre, so erfahre ich sie in demselben doch nicht als solche, in der unmittelbaren Hingabe ihres Selbsts, sondern nur nach der Selbstbeschränkung, welche sie in dieser Hingabe beobachtet, d. h. nach ihrer Rechtsseite. Das Gewissen steht in ausschließlicher Beziehung zu meinem freien Thun, weßhalb dasselbe auch früher nicht erwacht, als der Mensch sich selbst zu bestimmen anfängt. Es ist nicht das Organ, durch wel-

a) Indem Rec. dieß thut, will er damit das, was er über denselben Gegenstand in einer selbständigen Abhandlung („über das Verhältniß der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung" in dieser Zeitschrift 1847. Heft 1.) gesagt hat, nach einigen Seiten noch ausführlicher begründen.

ches ich mir meiner Abhängigkeit von Gott überhaupt bewußt werde, sondern nur jener Abhängigkeit, vermöge welcher über meinem Willen ein höherer Wille als dessen Gesetz steht; und mein Gewissen sagt mir also nur dieß, daß auf Grund und in Folge meines eignen freien Verhaltens Gott diese oder jene Stellung zu mir eingenommen habe, oder daß ich zu dem inneren, sich selbst gleichen, heiligen und gerechten Willen Gottes in diese oder jene Stellung eingetreten sey. Die Liebe ist selbst wohl dieses Recht. Indem sie sich nämlich hingibt, nimmt sie eben damit auch eine bestimmte Stellung ein, und weil sie sich immer nur nach dem Maße der Empfänglichkeit ihres Objects, bei der persönlichen Creatur also nach dem Maße der ethischen Empfänglichkeit, hingibt, nimmt sie von selbst zugleich eine ethisch-richtende Stellung ein. Und dieser werde ich eben im Gewissen inne. Aber darin geht das Wesen und Wirken der Liebe nicht auf. Sie erwidert nicht bloß fremdes Thun, sie bietet und gibt auch Neues aus dem eignen Schatze, sie vergilt nicht bloß, sie fördert zugleich, sie schafft nicht bloß Recht, sondern, wie der Verf. (S. 34.) selbst bemerkt, auch Licht und Leben. Diese letztere Wirkung aber erfahre ich nicht im Gewissen, sondern in den übrigen Seiten meines persönlichen Lebens. Gegen die Rechtsseite der Liebe verhalte ich mich rein passiv, eben weil sie nur erwidert (wie das Gewissen auch ein solch rein objectives Organ ist, wobei mein persönliches Ich sich bloß leidend verhält); um aber ihr Licht und Leben zu empfangen, bedarf es auch activen Verhaltens, zwar immer noch zuerst in Receptivität, doch nicht in reiner Passivität. Die Liebe selbst jedoch in ihrer unmittelbaren Totalität, worin eben die Person, wie sie ist, sich ganz gibt, kann von der Persönlichkeit nur wieder nach der unmittelbaren Totalität ihrer Existenz, also im innersten Kernpunkte ihres Wesens aufgenommen werden, wo Passivität und Acti-

vität sich durchdringen, wo die verschiedenen Vermögen des persönlichen Lebens noch in unentwickelter Einheit geschlossen liegen, wo das bewußte, freie Leben der Persönlichkeit auch von der Basis seines natürlichen Lebens sich noch nicht gelöst hat, sondern mit dem Trieb- und Empfindungsleben der Natur noch unmittelbar geeinigt ruht. Dieser innerste Lebensgrund der Persönlichkeit ist es, was wir Gemüth nennen. Nur das Gemüth faßt und erwidert die Liebe als solche, nur im Gemüthe nimmt und gibt sich gegenseitig die Persönlichkeit in ihrer unmittelbaren Ganzheit. Und da Gott in seiner Liebe sich ganz dem Sünder gibt in Christo und der Sünder, Gottes Liebe durch den Glauben in den innersten Grund seines Wesens ziehend, aus diesem in ungetheilter Liebe sich Gott wieder hingibt, so ist die Theologie, welche diese Oekonomie des Reiches Gottes darzustellen hat, nicht sowohl Gewissens-, als Gemüthswissenschaft. Gewissenswissenschaft könnte man bloß die abstracte, vom christlichen Boden gelöste Moral nennen, welche nur ein formelles Thun nach eisernem Gesetze kennt. Die christliche, ausschließlich aus dem Boden der Religion erwachsene Moral aber entwickelt Alles aus der persönlichen Einigung des Menschen mit Gott, der in Christo durch den heil. Geist in uns Sündern Wohnung macht, so daß die gläubige Liebe nothwendig das subjective Princip ihrer Sittlichkeit bildet; sie ist also durch und durch mystisch; Mystik ist aber das religiöse Leben des Gemüths, nicht des Gewissens. Dieses ist nur seine objective Voraussetzung.

Um hier sicher zu gehen, muß man die Anschauungsweise, welche diese Grundkräfte des Geistes als einzelne, neben einander stehende, abgesonderte Vermögen betrachtet, verlassen. Dadurch zertrennt man den Menschen und kommt zu keiner lebendigen Vorstellung. Der Geist des Menschen ist Einer. Insofern er, von anderem Seyen-

den sich unterscheidend, dieses sich gegenständlich zu machen vermag, und zwar nicht bloß seiner äußeren Erscheinung, sondern zugleich seinem innersten Wesen nach, als Product göttlichen oder creatürlichen Geistes, wofür er also die verwandte Kraft in sich trägt, nennen wir ihn vernünftig. Insofern er, was nur auf Grund dieser Gegenständlichkeit fremden und eigenen Wesens geschehen kann, selbst Ursache seiner Lebensrichtung zu seyn, sich selbst aus sich zu bestimmen vermag, schreiben wir ihm Wille zu. Die Vereinigung dieser beiden Kräfte macht ihn zum Geiste, zum Ebenbilde Gottes. Aber weil er nur Abbild, nicht Urbild ist, so bleibt ihm dieses nothwendige Norm für seine freie Bethätigung; und dieses innere Sich kund und geltend machen der göttlichen Idee des eigenen Wesens gegenüber seiner freien Bethätigung ist es, was wir als Function dem Gewissen zuschreiben. Zu diesen drei Grundseiten des menschlichen Geisteslebens kommt aber noch eine vierte hinzu. Alles Thun des Geistes nämlich ist im letzten Grunde nichts Anderes, als ein Eingehen in die Gemeinschaft anderer Geister, des göttlichen und der verwandten creatürlichen. Dieß kann nur in der Hingabe der innersten Persönlichkeit geschehen. Diese Seite des Geisteslebens, nach welcher der Geist mit seinem eigensten Selbstleben sich dargibt und das gleiche innerste Leben göttlichen oder fremden creatürlichen Geistes in sich aufnimmt, bezeichnen wir mit Gemüth. In diesem hat der Mensch somit seine Innerlichkeit und Fülle; und nur was und so weit es in dieses sich einsenkt, wird es sein wahres persönliches Eigenthum, nicht mehr bloß einzeln anhaftender Besitz, und nur was und so weit etwas aus dem Gemüthe kommt, ist es wahre volle persönliche That des Menschen, nicht bloß natürliche oder abstracte Selbstbewegung des Ichs.

Tritt nun in die menschliche Persönlichkeit die Störung der Sünde herein, so kann man nicht sagen, nur

dieß oder jenes Vermögen sey davon inficirt, ein anderes nicht, wie z. B. Vernunft und Wille seyen es, das Gewissen nicht, sondern der ganze menschliche Geist, der ein einiger ist, ist es. Nur äußert sich natürlich diese Störung nach jeder Richtung des Geisteslebens in anderer Weise. Da sich derselbe seinem Wesen nach in seiner sittlichen Selbstbestimmung von einem höheren Willen abhängig wissen muß, so kann dieß Verhältniß durch die Sünde nicht aufgehört haben, die Idee des göttlichen Rechts kann nicht zerstört worden seyn (wiewohl auch hier eine Trübung zu erkennen ist, wofür der Nachweis in der Nothwendigkeit einer äußern Gesetzesoffenbarung vorliegt), dagegen aber wird sich das innere Zeugniß nun in anderer Form, in der der Scheidung nämlich, dem Ich kundthun, und dieß ist hier die eigentlichste Störung. So haben auch die übrigen Seiten des persönlichen Lebens eine Störung erlitten, und zwar zeigt sich dieselbe, da sie subjectiver Art sind, hier als eigentliches Verderben; doch aber ist auch in ihnen noch die angeborne Bestimmung, die Beziehung nach oben erkennbar und lebendig geblieben, so dunkel und schwach sie auch geworden. Nicht ist das Gewissen das einzige Organ, worin die Ebenbildlichkeit noch zu finden, das göttliche Leben des menschlichen Geistes noch wirksam ist. Weiß der Geist des natürlichen Menschen nur noch von einem höheren Gesetze, also einem heiligen und gerechten Gott, nicht von einem höheren Wesen, durch welches Alles ist, überhaupt? Ja mehr noch, fühlt er nicht noch einen tiefen, ob auch ohnmächtigen Zug nach einer höheren, allbedenkenden, erbarmenden Liebe? Und zeigt und regt sich somit nicht auch in den übrigen Seiten des persönlichen Lebens die anerschaffene Gottesebenbildlichkeit? Wenn nun die Liebe Gottes in ihrem unendlichen Drange dem Menschen wieder zur Gemeinschaft sich dargeben will, so knüpft sie nicht ausschließlich an eines der Ver-

mögen, sondern an jedes nach seiner Weise an, um den ganzen Menschen in Gemeinschaft mit sich wieder zu erheben. Allerdings wer die erbarmende Liebe Gottes ganz soll fassen können, muß nicht bloß wissen, daß er in Elend liege, sondern daß er durch eigne Schuld im Elende liege, d. h. er muß die im Gewissen sich kundgebende Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche die unverrückliche Lebensgrundlage in der Liebe bildet, anerkennen, und wird ihr Erbarmen deßhalb als Schulderlassung und Rechtfertigung inne werde. Allein andererseits, wo bloß des Gewissens Zeugniß wach ist und der Mensch Christum nur ergreift, um dieses zu beschwichtigen, da ist noch kein Erfassen der Liebe Gottes als solcher — und nur diese kann ja wahre Hülfe bringen, — sondern eine Verzweiflungsthat abergläubischer Furcht. Es muß vor Allem der Zug des innern Menschen, des Gemüthes, nach höherer, helfender Liebe lebendig und wirksam seyn, wenn wir der göttlichen Liebe als solcher sollen theilhaftig werden. Dadurch, daß die Persönlichkeit des Menschen, das Gemüth im Unglauben von der göttlichen Liebe abwendend, aus der Gemeinschaft Gottes sich losriß, ist ja alles Elend über ihn hereingebrochen, welches er in der Verblendung seiner Vernunft, in der Knechtschaft seines Willens und in der Zerrüttung seiner ganzen geistig-leiblichen Natur erfährt, und welches ihm im Gewissen als selbstverschuldetes zugerechnet wird. Nur dadurch nun, daß er Gottes zuvor- und entgegenkommende Liebe mit dem Gemüthe wieder ergreift, daß er im innersten Grunde seiner Persönlichkeit mit der menschgewordenen Persönlichkeit des Sohnes Gottes in Gemeinschaft tritt, kann die allseitige Hülfe aus seinem Sündenelend ihm wieder zu Theil werden, welche allein in der Liebe Gottes, allein in Christo, in welchem diese erschienen ist, für ihn beschlossen liegt. Dieß geschieht im Glauben, da die Gemeinschaft im ersten Momente nur

in der Form der Receptivität vollzogen werden kann, der Glaube aber die Hand ist, womit das Gemüth die Liebe hinnimmt. Die im Glauben vollzogene persönliche Gemeinschaft (unio mystica) ist also die innere Voraussetzung, Grundlage und Quelle (ja der Inbegriff selbst) alles Heils für den Menschen. Nicht glaube ich, weil ich gerechtfertigt bin, sondern dadurch, daß ich glaube, d. h. Christum mir persönlich zu eigen mache, werde ich gerechtfertigt. Es verändert die Sache nicht, wenn man hervorhebt, daß der Glaube die Rechtfertigung nicht bewirke, sondern bloß empfange, somit doch sie die objective Voraussetzung des Glaubens sey. Denn das Objective, das ich ergreife, ist nicht die Rechtfertigung, sondern die Versöhnung in Christo, welche erst dadurch zur Rechtfertigung wird, daß sie mein persönliches Eigenthum geworden. Christus muß durch Einsenkung in den innern Lebensgrund des Menschen mit diesem erst in wahre persönliche Gemeinschaft getreten seyn, d. h. er muß im Gemüthe wohnen, um sich ihm im Gewissen bezeugen zu können. Vom Gemüth aus aber übt Christus, da er die Gemeinschaft mit dem Menschen nach allen Beziehungen seines Lebens vollziehen will, seine Gnadenwirkung nicht bloß auf das Gewissen, sondern auch auf die übrigen Grundvermögen: Vernunft und Wille, d. h. indem der Sünder mit Christo, in welchem ihm Gottes Liebe überschwenglich entgegengekommen, durch den Glauben persönlich sich einigt, wird er nicht bloß inne, daß diese Verfassung der Seele, wo sie ganz nur von unendlichem Liebeserbarmen leben will, die allein rechte, Gott gefällige sey, sondern in ihrem Lichte vermag er auch Alles zu erkennen, weil diese Liebe alles persönlichen und unpersönlichen Wesens Grund ist, und, von ihrer sanften Gewalt übermocht, empfängt er Kraft und Freiheit, hinfort nimmer sich selbst zu leben, sondern in den Fußtapfen dessen zu wandeln, der sich uns zu Lieb in den

Tod gegeben. In welchem Verhältnisse diese drei: Rechtfertigung, Erleuchtung und Heiligung, nun wieder zu einander stehen, ist für die gegebene Frage nimmer von Belang. Bildet auch die Versöhnung des Gewissens für die geistliche Durchdringung der Vernunft und des Willens den bedingenden Angelpunkt, weil die Finsterniß und Knechtschaft der Sünde durch Selbstverschuldung eingetreten ist und deßhalb nur auf Grund der Aufhebung dieser Schuld getilgt werden kann, und stellt sich uns nach dem allgemeinen innern Vorgange die Erleuchtung als nothwendige Bedingung, die Heiligung aber als ihre Wirkung und Folge dar a), so geht doch immerhin die erleuchtende und heiligende Kraft nur von Christo aus, der im Gemüthe durch den Glauben des Menschen Lebensprincip geworden, so daß seine Gnadenwirkung an uns sich nicht in der Rechtfertigung, wie der Verf. es darstellt, zusammenschließt, sondern in der unio mystica, worin die Rechtfertigung nur ein Moment ist. Selbst für das christlich-ethische Handeln ist die Rechtfertigung nicht, wie es etwa scheinen könnte, die einzige Voraussetzung, sondern die Erleuchtung ist's nicht weniger; wie wollte der Christ sonst weise seyn in seinem Thun! Der lebendige Quell aber, aus welchem der geheiligte Wille fort und fort sein Leben schöpft, ist das gläubig liebende Gemüth, so daß also der Wille nicht deßhalb allein sich heilig bethätigt, weil das Gewissen versöhnt ist, sondern auch — doch so, daß der causale Zusammenhang überall ein anderer ist, — weil die Vernunft erleuchtet ist und das Gemüth durch gläubige Liebe mit Christo in persönlicher Gemeinschaft.

Ganz dem analog stellt sich uns das Werk Christi dar, welches er für die Menschheit ein- für allemal vollbracht hat. Wie dort die Wiedergeburt des Sünders

a) Siehe übrigens Näheres darüber in der angeführten Abhandlung des Rec., St. u. Kr. 1847. Heft 1.

in der Gemeinschaft mit Gott in Christo vollzogen wird, so die Neuschöpfung der sündigen Menschheit in der Gemeinschaft Gottes mit derselben in Christo. Diese Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, welche in der Menschwerdung des Sohnes Gottes ausgeführt und durch ein ganzes Menschenleben bis zum Tode durchgeführt worden, sie ist selbst das Werk, wodurch die Menschheit erlöst ist. Und dieselbe übt nun ihren Einfluß auf alle Verhältnisse und Sphären des menschlichen Lebens. Es fällt dieselbe nicht, wie es bei dem Verf. geschieht, mit der Versöhnung zusammen, sondern als Versöhnung stellt sie sich nur dar, insofern sie zur Schuld des Menschen in Beziehung gesetzt wird, Versöhnung ist sie bloß, von ihrer Rechtsseite gefaßt. Nicht weniger aber als das Recht ist durch sie auch die Wahrheit und das Leben für die Welt offenbar geworden; nicht weniger liegt in jenem Mittleramt außer dem hohenpriesterlichen auch das prophetische und königliche beschlossen. Darauf wird der Verf., wiewohl er es nur auf jenes beschränken will, selbst auch hingeführt, wenn er (S. 35.) beides verbindet. In seiner Darstellung aber findet der Verf. für das prophetische und königliche Amt keine Stelle, sie gehen im hohenpriesterlichen auf.

Dadurch wird nun zwar — und das ist ein großes Verdienst in der Tendenz und Darstellung dieses Buches, wie wir oben schon ausgesprochen haben — der Rechtsbegriff seiner Aeußerlichkeit entkleidet. Der Verf. faßt die göttliche Rechtsthat zugleich als wirkliche Liebesthat; das Opfer, welches juridisch stellvertretende Kraft hat, ist ihm göttliche Liebesverleugnung, die Rechtfertigung „eine Gnadenwirkung, welche die Seele innig mit der Liebe durchdringt und erfüllt, womit sie von dem Gott der Gnade geliebt wird." Allein der Rechtsbegriff hat andererseits dadurch auch wieder seine bestimmte Begrenzung im Verhältnisse zur Liebe verloren. Das Wesen und Wirken der

Liebe geht darin auf, Recht zu seyn und Recht zu schaffen, und alle andern Seiten, wie die intellectuelle und ethische, erscheinen bloß theils als inbegriffene Momente, theils als Folgen dieser Rechtsherstellung, wodurch offenbar ihr unmittelbares Verhältniß zur Liebe beeinträchtigt ist. Denn unmittelbar aus der Liebe fließt, wie alles Recht, so auch alles Licht und Leben. Und wenn Gott, als er in seiner Liebe den Menschen schuf, sich zu ihm nicht bloß in ein Rechtsverhältniß setzte, sondern ihm zugleich die Quelle all' seines Erkennens und selbstkräftigen Wirkens ward, eben weil er die Liebe, nicht weil er das Recht für den Menschen ist, so muß nun Christus dasselbe gleicherweise in der Hingabe seiner Persönlichkeit seyn: er stellt dem Sünder nicht bloß sein Recht vor Gott wieder her, indem er sich Gott als den Reinen an des Sünders Statt darstellt, sondern vermöge seiner Einpflanzung in die Menschheit ist derselben auch das Princip alles göttlichen Erkennens und Wollens unmittelbar eingepflanzt, — auf welche allseitige Wirkung der mystischen Vereinigung vom Verf. selbst, doch so, daß er sie allerdings nur mit dem Rechtsverhältniß in Verbindung bringt, hingewiesen wird, wenn er (S. 7.) sagt: „Der verwilderte Baum der Menschheit kann wohl aus eigener, inwohnender Kraft mannichfache Blätter, Blüthen und Früchte hervortreiben, aber ohne Einsenkung eines höheren, edleren Reises sich selbst veredeln und erneuern kann er nicht."

Erst dadurch, daß die Wiedergeburt als zunächst im Gemüthe vorgehender und von da nach den andern Seiten des persönlichen Lebens sich kundgebender und wirkender Act gefaßt wird, erhält auch das seine völligere theils Begründung, theils Berichtigung und Ergänzung, was der Verf. über das Verhältniß des menschlichen zum göttlichen Thun bei der Bekehrung sagt (S. 168.): „Nur Unverstand kann hier sagen, daß, wenn die Bekehrung

kein Werk des Menschen sey, er sich nur wie ein todtes Werkzeug dabei verhalten und sie nicht von ihm gefordert werden könne. Es wird auch nicht von ihm gefordert, daß er sie selbst mache, wohl aber, daß er sie leide, daß er dem Geiste Gottes sich nicht verschließe, sondern ihn durch das Wort Gottes (wer Ohren hat zu hören, der höre, Röm. 10, 17.; Gal. 3, 2.) ein neues Leben in sich wirken lasse." Bezieht man die Wirkung der Gnade unmittelbar nur auf das Gewissen, so kann der Mensch allerdings nur eine rein passive Stellung einnehmen, wie ja dieß das allgemeine Verhältniß des Menschen zu seinem Gewissen ist. Und gerade dieß war für die ältere Dogmatik der Hauptgrund, der Rechtfertigung diese Stellung zu geben, weil dadurch jedes Verdienst des Menschen ausgeschlossen wurde. Man sieht jedoch bei dieser reinen Passivität nicht ein, warum dann nicht in eines Jeden Gewissen die Gnade ihre rechtfertigende Wirkung kundgebe. Es kann nur am Menschen liegen, daß von einer glaubt, der andere nicht. Dieß sagt wohl auch die ältere Dogmatik. Allein wenn dieser Glaube wirklich eine Sache der Persönlichkeit seyn soll, so darf er nicht als bloß formelles Hinnehmen gefaßt werden, wodurch der Empfang des Heils zu etwas am Ende von zufälligen äußeren Verhältnissen Abhängigen würde, wie Möhler nicht ganz ohne Grund der kirchlichen Dogmatik vorwirft, sondern diese Hinnahme muß ihren zureichenden Grund im Innern des Menschen selbst haben. Es glaubt Jeder auf Grund des in ihm wohnenden Bedürfnisses nach göttlicher Liebe, wiewohl dieses Bedürfniß, welches mit der Bestimmung zur Gottesgemeinschaft in dem Menschen von Natur gesetzt ist, selbst ebenfalls erst durch die vorausgehende Erziehung der göttlichen Liebe aus der Unterdrückung, in die es durch die Uebermacht der weltlichen Lust gerathen war, befreit werden muß. Der

Glaube selbst ist der activ gewordene Zug des Herzens nach dem Herzen Gottes. Aber eben weil der wiedergebärende Glaube eine receptive Bewegung der innersten Persönlichkeit zur göttlichen Liebe, ein Act persönlicher Gemeinschaft mit Christo ist, so ist in der Wiedergeburt ebenso die Einheit von Activität und Passivität als die Ausschließung des Verdienstes bei wirklicher Selbstthätigkeit gesetzt. Es ist richtig, was der Verf. (S. 168) sagt: „Der alte Mensch, welcher eben erneuert werden soll, thut diesen Act nicht und kann ihn nicht thun, sondern er leidet nur, daß er in ihm geschieht durch die wirkende Gnade (gratia operans)"; allein es wäre zu wünschen, daß die Zurückweisung des Einwurfs, „der Belebtwerdende verhalte sich dabei als ein todtes Werkzeug," vom Verf. noch mehr begründet worden sey. Derselbe beruft sich nur auf „das Verhältniß der Receptivität und Spontaneität im Gebiete des Lebendigen" und hebt hervor, daß in der Lehre von der Rechtfertigung „Alles darauf hingehe, neues Leben anzufachen," und daß, „damit dieß recht lebenskräftig geschehen könne, es nicht aus der erst zu belebenden Erstorbenheit des alten Menschen, sondern aus der ewigen Lebensquelle und Liebesfülle Gottes abgeleitet werde." Dieses aber gibt über das Maß von Selbstthätigkeit bei der Wiedergeburt selbst noch kein Licht, und jenes ist nur eine allgemeine Andeutung. Allerdings kann jenes Leiden nicht eine reine Passivität seyn, da das Wirkenlassen im Gegensatz eines gedachten möglichen Widerstandes in der Persönlichkeit eine zustimmende, mithin irgend thätige Bewegung des inneren Menschen voraussetzt. Aber ihre Erklärung findet diese relative Selbstthätigkeit erst aus dem Wesen des Gemüths und aus dem Wesen der Liebe, deren receptive Seite der Glaube ist. Weil das Gemüth die unaustilgliche Bestimmung der Gemeinschaft und speciell der Gottes-

gemeinschaft in sich trägt, so kann es — wie ja zum Theile schon in Folge der natürlichen Wege Gottes ein Sehnen nach oben sich in demselben zu regen beginnt, — wenn die göttliche Liebe in Christo ihm entgegenkommt und ihre Segensströme in dasselbe leitet, nicht gleichgültig, nicht rein passiv bleiben, sondern auf Grund der eingeborenen Verwandtschaft muß ein bestimmtes Für oder Wider sich regen. Jenes „Für" schließt aber darum doch nichts weniger als ein Verdienst in sich; denn nicht nur wäre alles Sehnen und Sich-Ausstrecken des inwendigen Menschen nach oben ja vergeblich, wenn nicht von oben die Gnadenkraft ihm gereicht und in ihn gesenkt würde, durch welche er sich wirklich zu erheben vermag, sondern die Liebe der Creatur wurzelt auch, wie dieß Rec. in oben erwähnter Abhandlung näher dargelegt hat, so durchaus auf dem Triebe der Selbsterhaltung und Befriedigung, daß noch viel weniger die Liebe des Sünders, welche als Glaube die göttliche Liebe hinnimmt, ein Moment eigentlichen Verdienstes in sich tragen kann. Daß hiermit die Erfahrung, nach welcher die Einen diese Liebe im Glauben fassen, die Anderen nicht, noch nicht wirklich erklärt sey, wäre thöricht, verneinen zu wollen; der Wille des Menschen ist und bleibt eine wirkliche Causalität und kann insofern nie erklärt werden. Allein auf dem gezeigten Wege wird in das Verhältniß menschlicher und göttlicher Thätigkeit bei der Bekehrung wenigstens tiefer und sicherer eingedrungen und, ohne daß das, was dem kirchlichen Bewußtseyn als gewisse Erfahrung vorschwebt, alterirt würde, jenen zum Theile gegründeten Einwürfen gegen die kirchliche Lehre begegnet.

Eine dritte Bemerkung des Rec. betrifft die Lehre von den S a c r a m e n t e n. Auch hierüber sind der treffenden und tiefgehenden Gedanken in dem Buche viele.

So die Verbindung, in welche das Sacrament mit dem Opfer gebracht wird, die Beziehung der Taufe zur Bluttaufe Jesu, zumal was der Verf. von dem Werthe der Kindertaufe für christliche Erziehung sagt. Aber Eines vermißt man: eine feste, klare Bestimmung von dem charakteristischen Wesen des Sacraments, von seinem Verhältnisse zum Worte und seiner von der des Wortes unterschiedenen Wirkung. Zwar gibt der Verf., an die kirchliche Fassung sich anlehnend, die Bestimmung (S. 93.): „Aber damit der Glaube die Gnade um so bestimmter und gewisser sich zueignen möge, geschieht die Mittheilung oder Schenkung auch in der concreteren Form des Sacraments durch sinnliche, sichtbare Zeichen, welche von Christo selbst eingesetzt sind als Träger seiner übersinnlichen Güter, als Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens gegen uns (augsb. Conf. Art. 7.). Deßhalb wird das Sacrament treffend auch das sichtbare Wort oder das sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade genannt (Apolog. S. 200 f.). Doch nicht bloß die Sichtbarkeit und sinnlichere Concretheit der Form unterscheidet das Sacrament vom Worte, sondern auch die specielle Beziehung und factische Uebertragung desselben auf jede einzelne Person, der es gereicht wird, während die Predigt des Wortes mehr in das Allgemeine oder an die ganze Gemeinde geht und der Thatsächlichkeit der sacramentlichen Handlung ermangelt." Rec. gesteht, dadurch nicht befriedigt zu seyn. Was fürs Erste das zweite Merkmal anlangt, so findet sich der Verf. selbst dadurch in die Nothwendigkeit versetzt, der Gewalt der Schlüssel ebenfalls einen gewissen sacramentlichen Charakter zuzugestehen (S. 90. Anm.). Und ebenso würde das Wort auch dann allezeit einen solchen annehmen, so oft es in der Seelsorge speciell auf den Einzelnen bezogen wird. Dieser Unterschied ist sonach ein durchaus fließender, und das

wesentliche Charakteristicum könnte nur im ersten liegen. Dieses ist aber einmal in der vorliegenden Form noch nicht bestimmt genug umschrieben. Ein sinnlich sichtbares Zeichen ist offenbar Handauflegung und manch' anderes auch. Um also derlei auszuschließen, würde man besser den Ausdruck: „äußeres irdisches Element" wählen. Allein auch wenn dieß geschieht, bleibt doch noch eine gewisse Incongruenz bei Vergleichung der beiden Sacramente. Offenbar tritt nämlich im Sacramente des heiligen Abendmahls ein neues Moment auf, welches wir in der Taufe nicht finden. Mit der Taufe hat das heilige Abendmahl außer der Einsetzung Christi dieß gemein, daß ein äußeres Element vorliegt, und daß dasselbe durch den Hinzutritt des segnenden Wortes zum Träger der allgemeinen Versöhnungsgnade Christi für den Sünder wird. Aber außer diesen Momenten findet sich beim heiligen Abendmahle noch eine himmlische Leiblichkeit. Soll diese etwas für den Sacramentsbegriff Gleichgültiges, Zufälliges seyn? Welcher Unterschied ist bedeutungsvoller, der, daß in der einen Handlung himmlische Leiblichkeit mitgetheilt werde, in der anderen nicht, oder daß in der einen Handlung ein sichtbares Zeichen (greifbares Element), in der anderen der hörbare Schall zum Träger der göttlichen Gnade gemacht wird? Offenbar doch das Erstere? Und steht denn nicht die Taufe dem Worte, von welchem sie bloß durch eine andere Form äußerer Vermittelung geschieden ist, ungleich näher, als dem Abendmahle, in welchem die Gnadengabe selbst als eine specifisch neue sich darstellt? Auch wenn man bei der Taufe den heiligen Geist als die himmlische Gnadengabe, welche mitgetheilt wird, bezeichnen wollte, auch dann würde sie mit dem Worte, welches ja ebenfalls ein Träger des heiligen Geistes ist, auf Einer Stufe stehen. Und das Gleiche gilt, wenn man die Gemeinschaft hervorhebt, in

welche der Täufling dadurch mit der Trinität trete. Denn immerhin führt das Wort noch unmittelbarer in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes, als das heilige Abendmahl. Ist es aber richtig, den Grund zur Haupteintheilung, wie die von Wort und Sacrament, von dem unwesentlicheren Unterschiede herzunehmen, dagegen den für die bloße Unterabtheilung, wie die von Taufe und Abendmahl, von dem wichtigeren? Wollte man jedoch auf das in der oben angeführten Stelle zuletzt Gesagte das Hauptgewicht legen, daß nämlich die Predigt „der Thatsächlichkeit der sacramentalen Handlung ermangele," daß also die Sacramente eine Thatsächlichkeit hätten, die der bloßen Predigt fehle, so läßt sich zwar beim Abendmahl ein festes Objectives, von subjectiver Verfassung und Stimmung Unabhängiges erkennen, nämlich die Leiblichkeit Christi, welche der Ungläubige wie der Gläubige empfängt. Bietet aber die Taufe unter dem sichtbaren Zeichen des Wassers nichts Anderes als die Gabe des heiligen Geistes oder die Gemeinschaft der Trinität, welche wir im Worte ebenfalls dargeboten erhalten, so ist nicht einzusehen, warum das sichtbare Zeichen eine Objectivität der Gnade bedingen solle, dagegen der hörbare Schall nicht, während doch beide auf sinnlichem Wege dem Geiste Geistiges vermitteln. Offenbar bedarf hier die Kirchenlehre noch einer weiteren Ausbildung. Aus dem, was die heilige Schrift über die Taufe sagt, allein wird man allerdings zu sicherer, bestimmter Auffassung ihres Wesens und zu klarer, scharfer Unterscheidung ihres Verhältnisses zum Worte und Abendmahle nicht kommen können. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß über das, was den Keim für alle weitere Entwickelung bildet, die Ausdrücke noch am unbestimmtesten gehalten sind, nicht nur deßhalb, weil die Anfänge alles Lebens überhaupt vor unserm Auge verborgener lie-

gen, als die späteren Stadien des Wachsthums, sondern auch, weil im Keime die mannichfaltigen Kräfte sich bereits zu regen beginnen, die später auf den einzelnen Stufen in bestimmter Sonderung zur Erscheinung kommen, so daß sie vom Keime bereits auch ausgesagt werden können. So wählt wirklich die heilige Schrift auch für die Taufe Beides, theils die allgemeinsten, theils die mannichfaltigsten Bezeichnungen. Sie läßt die Taufe bald geschehen im Namen der gesammten Trinität (Matth. 28, 19.), bald nur im Namen Jesu Christi (Apostg. 2, 38.), bald nennt sie dieselbe ein Begrabenwerden mit ihm in seinen Tod zu gleicher Auferstehung mit ihm (Röm. 6, 3. 4.), bald ein Anziehen seiner selbst (Gal. 3, 27.), bald wird als ihre Kraft und Wirkung die Vergebung der Sünden und der Bund eines guten Gewissens mit Gott (Apostg. 2, 38.; 1 Petr. 3, 21.), bald die Wiedergeburt und Erneuerung des heil. Geistes (Tit. 3, 5.) bezeichnet. Will man hier also sichere Schritte thun, so muß man von dogmatischen Principien, von den Grundgedanken des Reiches Gottes selbst ausgehen. Nur wenn man das Wesen der Gemeinschaft und speciell der persönlichen Gemeinschaft mit Christo nach seinen Hauptseiten und nothwendigen Beziehungen, wenn man innerhalb des persönlichen Lebens, somit auch der persönlichen Gemeinschaft, das Verhältniß der Natur zur Person und die Bedeutung des Leibes für die Entwickelung der Persönlichkeit, wenn man die wichtige Stellung der Leiblichkeit in der Oekonomie des Reiches Gottes überhaupt und den Unterschied und das Verhältniß der himmlischen zur irdisch-materiellen Natur klar erkannt hat, nur dann wird man auch das Wesen des Sacraments und seine hohe Bedeutung für den Christen, seine innige Beziehung zum Worte und seine von diesem unterschiedliche Wirkung, nur dann auch die innere Nothwendigkeit der Zweizahl der Sacramente und die Wahl

sinnlicher Träger und eben dieser Träger für dieselben ganz verstehen.

Rec. hätte noch über manches Andere in dem Buche seine Bedenken auszusprechen. So scheint ihm ein magisches Doppelleben in der irdischen Persönlichkeit Jesu nicht überwunden zu seyn, wenn in seiner Knechtsgestalt die Gottheit der Art wirksam angenommen wird, daß die Wunder, die er gethan, auf seine göttliche Natur zurückgeführt werden (S. 27.), und er, hienieden wandelnd, zugleich Himmel und Erde regiert, wie aus dem S. 20. Gesagten die Folgerung gezogen werden muß. Ferner wird der Charakter der Buße, insofern sie der Wiedergeburt nur Bahn bricht und insofern sie währendes Moment im Leben der Gläubigen bleibt, nicht unterschieden, wenn sie durchaus nur vom Gesetze abgeleitet wird. Doch der Raum reicht nicht, auf dieses und Anderes näher einzugehen. Zudem möchte es leicht den Schein gewinnen, als erblicke Rec. in dem Buche mehr Mängel als Vorzüge, während ihm doch jene im Verhältnisse zu diesen gering zu seyn scheinen. Und es sind alle Gegenbemerkungen, welche Rec. hier gemacht hat, von ihm in dem Sinne ausgesprochen, daß er die besondere Hochachtung und Verehrung, welche er gegen den Verf. hegt, bei Beurtheilung dieses Buches nicht besser an den Tag legen zu können meinte, als indem er möglichst genau auf die darin ausgesprochenen Gedanken einging.

L. Schoeberlein,
Repetent in Erlangen.

3.

David Matzke, die natürliche Theologie des Raimundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 15. Jahrhunderts. Bresl. 1846. 104 S. 8.

Die Periode der „Reformatoren vor der Reformation" hat in der neuesten Zeit vorzugsweise eine fleißige Bearbeitung gefunden. Der Grund davon ist nicht bloß in dem Interesse zu suchen, welches überall an das zukunftreiche Keimen und Werden eines neuen Princips mit besonderer Liebe sich anschließt, sondern auch darin, daß in jener Periode dieses Neue in so unendlich mannichfaltigen, eigenthümlichen und originellen Gestalten auftritt. Wie ein vulcanischer Boden zuerst an vielen Punkten zugleich seine Krater sich öffnet, bis er eine einzige Spitze seiner Eruption gewinnt, welche dann jene früheren verstummen läßt, so bricht der Drang des protestantischen Geistes zuerst an unendlich vielen Punkten zugleich an das Licht, in den verschiedensten Bildungen, welche alle, weil es noch keiner von ihnen gelingt, das Princip in seiner Vollendung, d. h. in wahrhafter Allgemeinheit auszusprechen, einen individuellen Charakter an sich tragen, eine persönliche Färbung, wodurch sie von selbst zu monographischen Darstellungen einladen. Und erst durch das Zusammenfassen der ganzen Reihe monographischer Arbeiten dieser Art wird es möglich, in jenen dem ersten Anscheine nach mehr oder weniger isolirten Gestalten das Allgemeine, durch welches sie alle innerlich verbunden sind und ihre geschichtliche Bedeutung erhalten, scharf und bestimmt aufzufassen und so eine Einsicht in das eigentliche Werden und den ganzen Umfang des protestantischen Princips zu gewinnen. Vor

diesem Gesichtspunkte aus kann man auch die vorliegende Arbeit über den mehr bekannten als erkannten Raimund von Sabunde nur willkommen heißen. Denn wenn derselbe auch nicht zu den prophetischen Geistern gehört, welche ahnungsvoll die Reformation in positiver Weise vorbereiten, da sein Bewußtseyn noch durchaus im Inhalte der katholischen Kirchenlehre befangen ist, so hat er doch durch seine eigenthümliche, der scholastischen mit Bewußtseyn und Nachdruck entgegengesetzte Methode, durch die Keime wissenschaftlicher Freiheit, die in derselben verhüllt liegen, durch die tüchtige ethische Haltung, welche er der einseitig metaphysischen Tendenz der Scholastik und der kirchlichen Praxis seiner Zeit gegenüber einnimmt, jedenfalls in negativer Weise dazu beigetragen, den Boden der Reformation zu ebnen, wie ihm denn auch Ullmann in seinem bekannten Werke in diesem Sinne eine Stelle angewiesen hat.

Der Verf. behandelt seinen Gegenstand in folgenden 6 Abschnitten: 1) Leben und Schriften des Raimund; 2) sein Verhältniß zu seiner Zeit; 3) sein Standpunkt; 4) sein Princip; 5) seine Methode; 6) sein System. Den 1. Abschnitt können wir füglich ganz übergehen, da der Verf. wegen der Dürftigkeit der Nachrichten hier nichts Neues geben konnte; die Betrachtung des 2. und 3. Abschnittes versparen wir uns bis auf das Ende unserer Anzeige, da erst aus der Erkenntniß seines Princips und Systems heraus die Stellung, welche Raimund innerhalb der Bestrebungen seiner vielbewegten Zeit einnimmt, angemessen bestimmt und sein Standpunkt im Allgemeinen charakterisirt werden kann. Uebrigens ist es weniger unsere Absicht, eine fortlaufende Inhaltsangabe der vorliegenden Schrift zu geben, als vielmehr an wichtige Punkte der Untersuchung unsere kritischen und ergänzenden Bemerkungen anzuschließen.

Wir brauchen wohl nicht zu sagen, daß der Titel „natürliche Theologie" bei Raimund nicht in der Bedeutung zu nehmen sey, welche dieser Name im vorigen Jahrhunderte bei Wolf und seiner Schule erhalten hat; vielmehr soll damit eine Theologie bezeichnet werden, die ihren Inhalt nicht aus der Schrift, nicht durch metaphysische Dialektik, sondern durch Naturbetrachtung gewinnt, eine Theologie, die nach der eigenthümlichen Bedeutung, welche sie der Natur gibt, nicht weniger eine „positive," eine „geoffenbarte" ist, als diejenige, welche auf die Schrift sich stützt. Nach Raimund ist nämlich die Selbsterkenntniß das Princip alles Wissens. Da aber der Mensch in seinem empirischen Zustande nicht bei sich selbst, sondern außer sich ist, in endliche Beziehungen verflochten, so müssen die Dinge außer ihm ihn zu sich selbst zurückführen; nur durch stufenweise Erkenntniß der Natur kann er zur Selbsterkenntniß gelangen (S. 26 ff.). Denn zwei Bücher sind dem Menschen von Gott gegeben, das Buch der Creatur und das Buch der Schrift. Jenes ist Allen gemeinschaftlich und zugänglich, dieses nur den Klerikern; jenes ist unzerstörlich und unverfälschbar, dieses der Verfälschung und dem Mißverständnisse ausgesetzt. Offenbar ist nun das Verhältniß, in welchem Raimund die beiden Bücher auffaßt, für die Bestimmung seines wissenschaftlichen Charakters von höchster Wichtigkeit; gerade hier scheint uns die Darstellung des Verf. die nöthige Schärfe vermissen zu lassen. Er identificirt nämlich das Verhältniß zwischen dem Buche der Natur und dem Buche der Schrift ohne Weiteres mit dem zwischen Wissen und Glauben. Dabei übersieht er aber, daß bei Raimund das Buch der Natur nicht weniger als das der Schrift eine durchaus objective Bedeutung hat; beide sind Weisen göttlicher Offenbarung; dort manifestirt sich Gott in Thaten, hier in Worten, beides auf gleich unmittelbare,

selbständige Weise (vergl. Tit. 210.). Wollte sich der Verf. dagegen auf die Stelle berufen, wo Raimund behauptet, „es sey Manches in der Schrift enthalten, was dem sich selbst überlassenen Menschen auf ewig verschlossen geblieben wäre, so ist ja dieses nur gesagt, um den supranaturalen Ursprung der Schrift zu bestätigen, aber nicht im Gegensatze zum Buche der Natur, vielmehr konnte Raimund mit gleichem Rechte auch von dem letzteren, verglichen mit der bloß menschlichen Intelligenz, dasselbe behaupten. Denn auch das Verständniß des Buches der Natur beruht auf einem divinum iudicium, ist nicht ein autonomes Wissen des Menschen, da dieser auch hier, so wie der Schrift gegenüber, nichts weiter als „ad suscipiendum aptus" ist und jenes Buch nur lesen kann, wenn er von Gott selbst erleuchtet und von der Erbsünde gereinigt ist. Damit ist das zu Grunde liegende rationalistische Fundament auf ähnliche Weise verdeckt, wie bei den Mystikern der Idealismus des religiösen Gemüths als eine objective Quelle — das innere Wort — gefaßt wird. Und nur aus dieser Wendung erklären sich die weiteren höchst freimüthigen Consequenzen, die Raimund aus jenem Verhältnisse beider Bücher zieht. Das Buch der Natur ebenso wie die Schrift umfaßt alle Fülle der Wahrheit, es beantwortet alle Fragen über göttliche und menschliche Dinge, es bedarf nicht der Ergänzung durch das Buch der Schrift, sondern hat vielmehr den Vorzug der Ursprünglichkeit, da jenes nur gegeben ist „in defectum primi libri (creaturarum) eo, quod homo nesciebat in primo legere." Solche Aeußerungen lassen sich, wie ich glaube, mit der Behauptung des Verf., Raimund bekenne sich hinsichtlich des Verhältnisses von Glauben und Wissen direct zu dem Grundprincipe des Augustin und Anselm, nicht wohl vereinigen, und schon die päpstliche Kritik, welche — was dem Verf. gewiß nicht unbekannt

war — den Prolog der natürlichen Theologie in den index libb. prohibb. gesetzt hat, hätte ihn aufmerksam machen müssen, daß hier eine fühlbare Differenz von der hergebrachten kirchlichen Theorie stattfinde. Nun kommen allerdings auch Stellen bei Raimund vor, wo die alleinige Autorität der Schrift auf das entschiedenste hervorgehoben und jene gleichberechtigte Duplicität der Offenbarung gänzlich ignorirt wird, wo gesagt wird, daß die Schrift aus dem Herzen Gottes, die Creaturen aber aus dem Nichts hervorgegangen und deßhalb Gott gewissermaßen fremd seyen, und daß eben deßhalb auch das Wort des Menschen als einer Creatur neben dem Worte Gottes gar kein Recht haben könne. Schon aus dieser letzten Beziehung erhellt, daß hier jene objective Bedeutung der Natur, als eines von Gott geschriebenen Buches, als einer göttlich geordneten Depositärin der absoluten Wahrheit, gänzlich bei Seite gesetzt sey, und es hat hier die treffende Bemerkung von Baumgarten-Crusius (Lehrb. d. Dogmengesch. II. S. 800. Anmerk.) ihre Stelle: „Raimund's Buch würde sich widersprechen, wenn wir nicht annähmen, daß er bald die ideale, bald die wirkliche Menschennatur im Sinne gehabt habe (vergl. Vorrede und Tit. 215.)." In seiner absoluten Bedeutung als der Schrift ebenbürtige Offenbarung, als ein göttliches Buch, wird die Natur nur von dem erkannt, der mit ungeblendetem Auge, mit dem Auge des idealen Menschen sie anzuschauen vermag. Diesen idealen Standpunkt, der Natur gegenüber, auf dem man das Buch der Schrift gar nicht vermißt, vindicirt sich Raimund selbst im Prologe, während der Mensch, wie er nun einmal ist, durch die Sünde corrumpirt, diese absolute Bedeutung nicht zu fassen vermag und eben deßhalb an die Schrift zu verweisen ist, welche ja „in defectum primi libri" gegeben ward. Von dem letztern Standpunkte aus können

demnach die Creaturen überhaupt gar nicht mit der Schrift verglichen werden.

Es fragt sich nun: auf welchem Wege kann von dieser Voraussetzung aus, aus der Betrachtung des Buches der Natur jene Selbsterkenntniß gewonnen werden, die wir oben als Princip der natürlichen Theologie bezeichnet haben? Die Creaturen bilden — so argumentirt Raimund — in ihrer Totalität eine gegliederte Reihe, gleichsam eine Scala, durch welche hinaufsteigend der Mensch bei sich selbst ankommt, sofern er selbst die höchste Stufe bildet. Zuerst sind also die Stufenunterschiede der Natur zu bestimmen, sodann ist der Mensch nach der positiven und negativen Seite, nach seiner Convenienz und Differenz mit den ihm untergeordneten Stufen zu vergleichen, und aus dieser Vergleichung ergibt sich endlich durch einfache Schlüsse der Fortschritt zu einer höheren, göttlichen Sphäre. Daraus entstehen denn die vier Theile der natürlichen Theologie: Vergleichung des Menschen mit der Natur: I. hinsichtlich der Convenienz a) im Allgemeinen (Tit. 1—55.); b) im Besonderen (Tit. 56—59.); II. hinsichtlich der Differenz a) im Allgemeinen (Tit. 60—92.); b) im Besonderen (Tit. 93—330.). Das ist die einfache Methode, das Schema der natürlichen Theologie, und diese ist, wie der Verf. sagt, recht eigentlich eine argumentatio ad hominem: der Mensch ist der Schlußpunkt einer unendlichen natürlichen Reihe, der Mittelpunkt einer menschlich-sittlichen und intellectuellen Welt und damit wiederum der Anfangspunkt eines höheren, göttlichen Seyns. Die Natursymbolik, welche der Verf. daneben als ein gleichwichtiges Moment der Methode Raimunds hervorhebt (S. 39 ff.), wonach für jedes geistige Verhältniß ein natürliches herbeigezogen wird, wonach z. B. der Wein die Unschuld, der Weinessig die Corruption des Menschen abbildet, scheint uns nur von untergeordneter Bedeutung zu seyn. Die

Stufeneintheilung der Natur ist nun eine vierfache, und zwar folgende: 1) Seyn (esse); 2) Leben, Organismus (vivere); 3) Selbstempfindung, Beseelung (vivere); 4) Intelligenz (intelligere et velle), und zwar bewahrt jede höhere Stufe das Wesen der vorausgehenden als Moment in sich auf. Der Verf. nennt diese Eintheilung mit Recht eine alte Kategorie; es wäre wünschenswerth, dieß durch einen kurzen historischen Rückblick näher dargelegt zu sehen. Bekanntlich spielt schon bei Aristoteles die Eintheilung der irdischen Natur in Seyendes, Lebendiges und Denkendes eine große Rolle, ebenso bei den Neuplatonikern, welche diese Gliederung mit ihrer Triplicität des Absoluten in Verbindung bringen. Häufig kommt sie bei Dionysius Areopagita vor, und zwar so, daß er wie Raimund zwischen den Geist und das Leben die Selbstempfindung in die Mitte schiebt (vergl. z. B. de div. nom. VIII, 3.) und über das Menschlich-Geistige (τὸ λογικόν) noch eine höhere Intelligenz (τὸ νοερόν) als fünfte Stufe stellt, gemäß der bekannten Tendenz seiner Schriften, eine Zugabe, deren Raimund, dessen Ziel die Erkenntniß des *menschlichen* Wesens ist, vollkommen entrathen konnte. In gleicher Weise findet sich jene Eintheilung auch bei dem Nachtreter des Areopagiten, Maximus; endlich, wie der Verf. bemerkt, bei Thomas von Aquin. Raimund hat diese Eintheilung nicht gedankenlos, sondern mit selbständiger Einsicht adoptirt. Wenn er mit der untersten Stufe, dem Seyn, d. h. der anorganischen Qualität, beginnt, so weiß er doch, daß diese nicht das Ursprüngliche ist, sondern, wie wir sagen würden, nur das Unmittelbare; er sagt trefflich, die ganze Stufenreihe der Natur sey „sollicita per hominem," habe einen „aspectus ad intellectum," was auch die neuere Speculation anerkennen muß, da sie ja das Resultat zugleich als Princip begreift. Daß nun freilich diese Stufen nicht durch innere Dialektik die

höhere aus der niederen entwickelt, sondern in ihrer Folge empirisch aufgenommen werden, kann uns nicht Wunder nehmen.

Zuerst also — und damit beginnt das eigentliche System der natürlichen Theologie — ist der Mensch nach seiner Convenienz mit den drei ihm vorausgehenden Stufen zu vergleichen, und zwar zunächst im Allgemeinen, d. h. so, daß jene drei Stufen, zu einer Totalität zusammengenommen, ihm gegenüber gestellt werden, wogegen die specielle Convenienz auf jede einzelne der drei Stufen besonders sich bezieht und so ebenfalls eine dreifache ist. Jene allgemeine Convenienz des Menschen mit der Natur besteht nun darin, daß er alle ihm vorausgehenden substantiellen Unterschiede derselben in sich concentrirt; der Mensch ist die Totalität aller Principien der objectiven Welt, und zwar so, daß er sie alle auf menschliche, geistige, verklärte Weise in sich umfaßt (nobilitantur et dignificantur), — ein echt speculativer Gedanke, den aber unser Verf. viel zu wenig hervorgehoben hat, wie er denn überhaupt gerade für die speculativen Elemente seines Autors geringe Aufmerksamkeit zeigt. Nehmen wir nun hinzu, was weiter unten dargestellt werden soll, daß der Mensch an seiner Freiheit das Ebenbild Gottes, ein Organ zur Aneignung des göttlichen Lebens besitzt, so erscheint er damit als die Mitte, als das Centrum des Universums, in welchem die creatürliche und die göttliche Sphäre zur einheitlichen Gestalt zusammengeschlossen sind a). Die Vorstellung von dem Menschen als dem *εἰκὼν πάσης τῆς κτίσεως*, wie Nemesius sich ausdrückt, als einer officina totius naturae, einer medietas et adunatio

a) Apparet, quod homo est quoddam medium inter deum et inter creaturas, per quod creaturae inferiores coniunguntur cum deo et redeunt ad deum.

vinculum creaturarum, wie Scotus Erigena sagt, ist also in der Naturanschauung Raimund's von höchster Bedeutung. Von diesem Punkte aus gelangt er nun schnellen Schrittes zum Begriffe Gottes, und zwar, wie sich aus seiner ganzen Voraussetzung schon vermuthen läßt, auf dem teleologischen Wege. Dieses Argument faßt er aber in reinerer Form, als es gewöhnlich geschieht, nämlich nicht so, daß er die äußere Zweckbestimmung zur Hauptsache macht, wonach die einzelnen Naturgestalten nur auf äußerliche, zufällige Weise auf einander bezogen sind, eine Beziehung, die nur in das Subject, nicht in das Wesen der Dinge selbst fällt, sondern die innere Zweckmäßigkeit der Welt, wonach die Dinge *wesentlich* auf einander bezogen sind, das eine mit innerer, vernünftiger Nothwendigkeit auf das andere hinweist, und alle „eine Ordnung, eine Harmonie, eine Hierarchie" ausmachen (Tit. 4.). Daß daneben dessen ungeachtet auch jene äußere Zweckmäßigkeit bei Raimund sich breit macht, ist freilich auf der anderen Seite nicht zu leugnen. Aus diesem einheitlichen Zusammenhange des Creatürlichen geht nun für Raimund auch die Einheit Gottes hervor. Dieselbe folgt auch aus der natürlichen Stufenreihe selbst. Denn hebt schon der Mensch die Vielheit der Gattungen und Arten, in welche die Gestalten der unteren Grade zersplittert sind, zur Einheit der Gattung in sich auf, und hat nur an der numerischen Vielheit der Individuen noch seine natürliche Endlichkeit, so wird nach dieser Analogie, und da überall, je größer die Energie eines Wesens, desto intensiver seine Einheit ist, Gott im absoluten Sinne der Eine seyn. Nach diesen und anderen Voraussetzungen (vergl. S. 50.) geht nun Raimund zur näheren Bestimmung des göttlichen Wesens selbst fort, offenbar einer der interessantesten Punkte der natürlichen Theologie, von Hrn. Matzke aber nicht

eingehend genug behandelt. Nothwendig müssen — das folgt aus Raimund's Naturauffassung von selbst — alle jene substantiellen Unterschiede der Natur auch in Gott gesetzt werden, und durch diese feste Inhaltsbestimmung unterscheidet sich Raimund's Argumentation zu ihrem Vortheile von der ähnlichen, aber viel unbestimmteren, die wir bei Augustin (de lib. arbitr. II, 5 seqq.), bei Anselm (monolog. 4.) und Anderen antreffen, wo „aus den Graden, die sich unter den Dingen finden," die Existenz Gottes erwiesen wird, sofern der Fortschritt vom Niederen zum Höheren seinen nothwendigen Schluß in einem absolut Vollkommenen haben müsse; aber diese Vollkommenheit bleibt eben ganz abstract und unbestimmt, während sie bei Raimund, jenem stufenmäßigen Fortschritt entsprechend, ganz bestimmte Momente, Seyn, Leben, Empfindung, Geist, in sich umfaßt. Wie verhalten sich nun diese Momente im göttlichen Wesen zu einander? Dieß will Raimund im Einzelnen verfolgen und spricht zuerst von dem esse dei, in welchem alles Uebrige gegründet sey. Zum Angelpunkte seiner Exposition macht er hier den gefährlichen Satz: „quod in deo idem sunt vivere, sentire, intelligere et omnia alia idem sunt, quod esse, et idemmet esse" (Tit. 10.); weil man in Gott keine Verschiedenheit denken könne, so seyen alle jene Momente zu einer schlechthin einfachen Wesenheit zusammenzufassen, das Leben sey dasselbe, was das Seyn, die Selbstempfindung dasselbe, was das Seyn u. s. f. Wir sagten, es sey dieß ein gefährlicher Satz. Denn alle Bestimmungen, welche Gott gegeben werden, werden ja damit, daß ihre innere Verschiedenheit und also ihre Bestimmtheit geleugnet wird, wieder zu bloßen Namen und subjectiven Bestimmungen verflüchtigt, und es bleibt Gott nichts als diese in sich unterschiedslose Identität des Seyns, deren Erfüllung eine bloß scheinbare ist. Alles

Weitere, was über das Seyn gesagt wird, kommt auf die beiden, natürlich keinen Inhalt hinzubringenden Bestimmungen zurück, daß das Seyn Gottes kein abgeleitetes, sondern durch sich selbst sey, und daß es ferner alle Negation, alles Nichtseyn absolut von sich ausschließe. Jene erstere Bestimmung ist der ontologische Beweis in der Form einer einfachsten Assertion: Gott ist das nothwendige Wesen, sein Begriff ist unmittelbar sein Seyn; die andere folgt ebenfalls aus dem Begriffe des reinen Seyns, da dieses nach außen und nach innen keinen Gegensatz hat. Es erscheint also hier derselbe Gottesbegriff, der, aus dem Neuplatonismus aufgenommen, bei Augustin sich findet, wenn auch mit anderen Elementen verhüllt, ferner beim Areopagiten und bei Scotus Erigena systematisch durchgeführt ist, der thomistischen Theologie zu Grunde liegt und erst in der germanischen Mystik weniger durch den Proceß des Denkens, als durch die Energie religiöser Erfahrung überwunden wird. Die Bestimmung nun: Gott ist das reine Seyn und schließt alles Nichtseyn aus, führt uns auf das Verhältniß des endlichen zum absoluten Seyn. Der Begriff des letzteren scheint zu fordern, daß auch alles endliche Daseyn, weil es ist, eben dadurch Theil habe am absoluten Seyn, daß dieses das Substrat alles Bestimmten sey, das esse formale respectu omnium, wie Thomas sich ausdrückt. In der That hat ja auch das allgemeine Seyn keine andere Existenz als nur in dem bestimmten Daseyn. Raimund aber verfolgt seinen Grundsatz, daß das Seyn Gottes alles Nichtseyn ausschließe, noch weiter. Es scheint ihm nämlich nicht entgangen zu seyn, daß das reine absolute Seyn, obwohl die Grundlage aller endlichen Bestimmtheiten, doch diese selbst außer sich liegen lasse, somit in die Negation gestellt sey, und diesen Dualismus sucht er so zu überwinden, daß er die Fülle aller endlichen Unterschiede und Be-

stimmtheiten ins absolute Seyn mit aufnimmt. Gott ist ihm also nicht das reine Seyn, sondern das absolut Volle, die plenitudo essendi, das mare infinitum essendi sine termino et sine fundo, und „quidquid pertinet ad esse, est necessario in deo." Nur dadurch unterscheidet sich das Seyn Gottes von dem der endlichen Existenzen, daß diesen die Schranke, die Negation anhaftet, während Gott, weil er sie alle gleichmäßig umfaßt, auch keine Schranke seines Seyns hat. Wir erlauben uns, die merkwürdige Stelle, welche der Verf. zu unserer Verwunderung ganz unberücksichtigt gelassen, unten vollständig auszuheben a). Doch gleichsam zurückschreckend vor diesem Resultate nimmt Raimund eine andere Wendung. „Sed tamen" — sagt er — „duplex est esse terrae, aquae, ignis et omnium aliorum, unum in se et in natura propria, quam videmus, aliud in esse dei, quod non videmus." Das Ziel also, bei welchem der Pantheismus gewöhnlich ankommt, erreicht Raimund nicht. Denn jener schwankt stets zwischen diesen beiden, daß er einmal alle Unterschiede des Endlichen, welche der gewöhnlichen Betrachtung in unendlicher Zersplitterung auseinander zu fallen scheinen, in der einen Substanz

---

a) Tit. 14. Quia dictum est, quod esse dei fugat a se omne non-esse et per consequens nullum esse ei deficit, quia nullum esse est extra ipsum, sicut per contrarium diximus, quod homo non habet esse terrae nec esse aquae nec esse ignis nec arboris nec asini et sic de omnibus aliis ita, quod homo habet tot non-esse, quot sunt res, quae removentur ab eo. Et ideo esse hominis non fugat totaliter non-esse, sed solum fugat unum non-esse. Et quia esse dei fugat a se omne non-esse, ideo habet necessario omne esse. Et per consequens sequitur, quod esse dei habet in se esse terrae, esse aquae, aëris et ignis et esse omnium quatuor graduum et omnium, quae continentur in ipsis gradibus, quia nullum esse deo deficit. Et ideo esse dei est universale omnium.

zusammenfaßt und auf der anderen Seite doch wieder leugnet, daß damit in der Allgemeinheit der Substanz irgend welcher Unterschied gesetzt sey; so wird die Position durch die Negation immer wieder aufgehoben, die Substanz, welche Alles umfassen soll, umfaßt doch in Wahrheit gar nichts, sofern jede Bestimmtheit in ihrer unbestimmten, indifferenten Identität immer wieder verflüchtigt wird. Zu diesem Ziele kommt nun Raimund, wie gesagt, nicht, er meint vielmehr — und mit vollkommenem Rechte —, daß, wenn auf diese Weise alles „Veränderliche, Theilbare, Endliche" in Gott versammelt werde, dieser damit sich selbst verliere und der Endlichkeit und Zersplitterung hingegeben sey. Er unterscheidet deßhalb, obgleich ohne Klarheit und Bestimmtheit, eine reelle (esse rerum in propria natura) und eine ideelle Existenz aller Dinge, und nur die letztere fällt in Gott, so daß dieser, frei von der Endlichkeit, dennoch Alles — auf ideelle Weise — in sich umfaßt. Aber auch bei dieser Unterscheidung kann Raimund nach dem Früheren keine Ruhe haben. Denn ihm schwebt ja immer jener fixe und partout durchzuführende Grundsatz vor Augen: „deus habet in se omne esse et excludit omne non-esse." Ist nun mit jener Unterscheidung dieser Forderung genug gethan? Gewiß nicht. Denn umfaßt Gott auch alle Existenzen ideell, so fallen doch die Realitäten außer ihm, sind für ihn ein non-esse. So kehrt derselbe Dualismus wieder und treibt den Raimund in der That zu seinem obigen pantheistischen Ausdrucke zurück. Was er so eben aufs entschiedenste geleugnet hat, das behauptet er nun wieder: esse omnium rerum in propria natura est etiam in esse dei et in deo. So schwankt er eine ganze Weile zwischen jenen beiden Entgegensetzungen (vergl. Tit. 15.) und verliert das Eine, wenn er das Andere festhalten will. Obgleich er so über das Verhältniß des endlichen

und absoluten Seyns keineswegs im Klaren ist, so bleibt er doch endlich dabei stehen, daß das reelle Seyn der Dinge außer dem Seyn Gottes falle, und exponirt nun ziemlich weitschweifig diesen Gegensatz. Das ideelle Wesen aller Dinge ist aber von Ewigkeit in Gott und zwar, um nicht die Einfachheit des göttlichen Wesens zu gefährden, ist es idem quod deus et esse dei; wie aber dabei auf der andern Seite die Vielheit der Ideen bewahrt werden könne, darum kümmert sich Raimund nicht weiter. Daß ferner über das Verhältniß des Reellen und Ideellen selbst sich vielfach widersprechende Aussprüche finden, wird nach dem Vorigen Niemand Wunder nehmen.

Nach dem Seyn behandelt Raimund die übrigen Momente des göttlichen Wesens, entsprechend den substantiellen Unterschieden der Natur, also zunächst das Leben. Was auf diese Exposition zu geben sey, da der Hauptgrundsatz: „omnia in deo sunt idem quod esse," auch hier festgehalten wird und keineswegs das Seyn durch eine in ihm selbst mit Nothwendigkeit gesetzte Bewegung zum Leben fortgeführt wird, liegt auf der Hand — wir kommen trotz alles Redens nicht über das Seyn hinaus, und auch die Prädicate des Lebens sind ganz dieselben als die des Seyns (vergl. Tit. 27. mit Tit. 11.). Wie sich übrigens Raimund das Leben Gottes selbst gedacht habe, bleibt unklar, und noch mehr kommt er bei dem dritten Momente, dem sentire, ins Gedränge. Fast scheint es, als ob ihm hier die eigene, auf seiner Naturauffassung beruhende Methode, wonach alle substantiellen Stufenbestimmtheiten der Natur auch in Gott zu setzen sind, unbequem würde, sie wird hier in der That zum bloßen Formalismus. Denn wie soll der Theismus, und zu diesem kehrt ja Raimund trotz jener pantheistischen Abschweifungen wieder zurück, die Empfindung, die animalische Beseelung als Moment des göttlichen Wesens sich denken? So sagt

denn Raimund, in Gott sey Gesicht, Gehör u. s. w., aber nicht so, wie in den Creaturen, das sey unmöglich, sondern nobilissimo et perfectissimo modo! (Tit. 29.) Und seine ganz abstracte Ansicht von der Sache wird offenbar, wo er von der „körperlosen, spirituellen, intellectuellen" Sinnesempfindung Gottes redet (Tit. 33.). Nachdem er sodann über das intelligere in Gott gesprochen und noch einen Zusatz über das posse gemacht, das zwar beim Endlichen von der Existenz verschieden, bei Gott aber mit seinem actuellen Seyn absolut identisch sey — was sich nach der obigen Exposition über das Seyn von selbst verstand —, schließt er diesen Abschnitt mit einer Betrachtung über die Trinität. Dieselbe scheint uns, obgleich sie Herr Matzke an zwei Stellen seiner Schrift ziemlich weitläufig behandelt, durchaus unbedeutend; es sind nur in populärer Weise die verschiedenen scholastischen Argumentationen wiederholt. Natürlich werden dabei gemäß der ganzen Anlage des Werks die Analogien aus der Natur am meisten hervorgehoben, daß jede Naturgestalt in sich den Trieb habe, sich hinzugeben, ihr eigenes Wesen in Anderes hinüberzuströmen, daß es des Menschen höchste That sey, das Ebenbild seiner selbst zu erzeugen u. dgl. Jene tiefere Analogie aber, wonach in jeder Gestalt der Natur und vor Allem im Menschen ein innerer, lebendiger Gegensatz, ein Abbild der göttlichen Trias gefunden wird, wie das Augustin und im späteren Mittelalter auf geistvolle Weise Savonarola versucht hat, eine Betrachtung, zu der ihm sein Princip so bestimmte Veranlassung gab, bleibt gänzlich außer dem Gesichtskreise Raimund's liegen.

Indem wir den 2. Theil der natürlichen Theologie, die Vergleichung des Menschen mit den Creaturen nach ihrer speciellen Convenienz, gänzlich übergehen, werfen wir nur noch einen Blick auf den 3. Theil, der die allgemeine Differenz zum Gegenstande hat. Diese besteht in der In-

telligenz und im Willen. Was Raimund über die Intelligenz und die daraus entspringenden Gesetze des Erkennens aufstellt, hat unser Verf. (S. 23 ff. 58 f.) genügend entwickelt. Wie der erkennende Verstand den Menschen auf Gott hinweist, so noch bestimmter der Wille. Hier schließt sich nun das moralische Argument an, welches vor Allem dem Raimund einen Namen in der Dogmengeschichte gemacht hat, da er der Erste war, welcher es mit Bestimmtheit und in Form eines Beweises entwickelte. Denn wenn sich auch bei Anderen vor ihm, besonders bei Abälard, beiläufig ähnliche Reflexionen finden, so wird ihnen doch keine wissenschaftliche Form und Bedeutung gegeben. Den Raimund aber mußte seine Methode, von allen Momenten des menschlichen Wesens aus zum Absoluten fortzugehen, seine überwiegend ethische Haltung und die Stellung, welche er dem Willen unter den übrigen Seiten des Geistes anweist, mit Nothwendigkeit gerade auf diesen Beweis, als den wichtigsten und fruchtbarsten hinführen. Die Relation des Verfassers ist gerade an diesem Punkte wieder sehr kurz, so daß wir einige ergänzende Bemerkungen einschalten, nebst einigen Worten über das Verhältniß des raimund'schen Beweises zum kantischen. Als freies Wesen — so beginnt Raimund — vermag der Mensch nach der Seite des Guten oder des Bösen sich zu entscheiden, er ist zurechnungsfähig; Verdienst und Schuld sind die Resultate seiner Freiheit. Durch das Böse verletzt und zerstört er die Ordnung der Creaturen, die Harmonie des Alls, welche eben darin besteht, daß jede Creatur ihrem Wesen vollkommen entspricht; durch das Gute vollendet und verklärt er diese Harmonie. Nun sehen wir aber — hier tritt das teleologische Argument mit ein — in der Natur einen durchgehenden zweckmäßigen Zusammenhang der Dinge mit einander, Eins ist wesentlich und nothwendig auf das Andere bezogen, hat am Ande-

ren sein Complement, seine Gegenseite, mit welcher es im lebendigen Processe ist, wie das Licht nothwendig auf das Auge, die objective Vernunft (res intelligibiles) nothwendig auf die subjective (intellectus) sich bezieht; wie kann nun in der höchsten, in der moralischen Sphäre jene Ordnung vermißt werden, die uns schon in der natürlichen entgegentritt? Daraus folgt also, daß auch in der Welt der Freiheit die That des Menschen nicht gleichsam „ins Leere hin" geschehe, sondern daß auch sie ihr nothwendiges Complement habe, d. h. daß Lohn oder Strafe ihre Folge sey. Wie aber die Ordnung der natürlichen Welt mit Nothwendigkeit auf einen Gott hinführte, so nicht weniger die der moralischen. Alle Eigenschaften Gottes folgen mit Leichtigkeit hieraus (Tit. 83. bis 86.). Fragen wir nun, wie sich Raimund mit dieser Argumentation zu Kant verhalte, der ja bekanntlich ebenfalls dieses Argument besonders schätzte, so springt zuerst in die Augen, daß Raimund einen objectiven Ausgangspunkt nimmt, nämlich die Ordnung der natürlichen Welt, woraus er sodann die Consequenz für die moralische zieht, während Kant dagegen subjectiv vom Begriffe des höchsten Gutes ausgeht. Nach Kant findet der Mensch in sich das moralische Gesetz, welches unbedingte Erfüllung fordert, ohne Rücksicht auf Glückseligkeit und alle sonstigen Motive, daneben finden sich aber auch empirische Triebe, der Drang nach Glückseligkeit; beide, mit einander verknüpft, geben das Ideal des höchsten Gutes. Die Einheit der Tugend und Glückseligkeit im höchsten Gute ist also, um kantische Ausdrücke zu gebrauchen, nicht eine analytische, sondern eine synthetische; mit der Tugend hängt nicht nothwendig die Glückseligkeit zusammen, diese letztere ist vielmehr äußerlich bedingt und liegt in der Befriedigung empirischer Triebe, der Mensch kann daher, da er der Tugend unbedingt und allein folgen soll, das

höchste Gut nicht selbst verwirklichen. Dennoch aber liegt in seiner Natur das berechtigte Streben danach, und es ist somit ein praktisches Postulat, ein Wesen anzunehmen, welches jene disparaten Elemente harmonisch verknüpfe und das höchste Gut für den Menschen realisire. Ohne weiter auf die Schwächen dieser Argumentation einzugehen, so ist bei Raimund im Gegentheile die Einheit der Tugend und Glückseligkeit, ebenso der Sünde und der Strafe nach kantischem Ausdruck eine analytische, da es ja in der Ordnung der moralischen Welt begründet ist, daß jede That an sich selbst eine entsprechende Folge habe. Liegt es im Begriffe des Guten, daß es nothwendig den Lohn, die Seligkeit mit sich führe, nun, so ist ja das Postulat eines Wesens, welches beides erst äußerlich verknüpfen soll, durchaus überflüssig. Consequenterweise müßte Raimund dann freilich Lohn und Strafe als ein Innerliches, im Elemente des Geistes selbst sich Vollziehendes fassen, und an einigen Stellen thut er dieß auf das entschiedenste (remuneratio correspondet radici, quae non est corporalis; vergl. Tit. 88.). Auf der anderen Seite ist aber Raimund's Argumentation von dem Grundmangel der kantischen frei, indem es ihm nicht von ferne in den Sinn kommt, die praktische und theoretische Vernunft von einander zu reißen. Kant's „praktischer Glaube," sobald er ins Bewußtseyn erhoben wird, fällt ja damit ins Gebiet der Theorie, muß also wieder negirt, seiner objectiven Bedeutung beraubt und ins Subject zurückgenommen werden, während bei Raimund die Gewißheit der theoretischen Vernunft durch dieses Postulat der Praxis nur allseitiger und sicherer wird. Daß sodann die Unsterblichkeit auf demselben Wege bewiesen wird, braucht nicht erst erwähnt zu werden.

Es folgt der 4. Theil des Werkes, welcher die specielle Differenz des Menschen und der Creaturen zum

Gegenstande hat; dieselbe besteht nicht „per habere, sed per cognoscere se habere," besteht also im Selbstbewußtseyn, welches Raimund merkwürdigerweise von der Intelligenz und dem Willen abtrennt. Erst das Bewußtseyn aller Gaben, welche der Mensch empfangen hat, begründet seine Verpflichtung gegen den Geber. Raimund betritt also hier das ethische Gebiet, dessen Inhalt wir in der klaren und vollständigen Darstellung des Verf. (S. 64 ff.) nachzulesen bitten. Den Mittelpunkt bildet die Liebe zu Gott, und Raimund gibt eine vollständige „scientia de natura amoris" in 64 Kapiteln. Hier ist er ganz in seinem Elemente, auf der Höhe seiner Arbeit angekommen. Hier bewegt er sich lebendig, mit höchster Selbstbefriedigung, und ohne Zweifel gehört diese Partie der natürlichen Theologie zu dem Besten, was über christliche Ethik im Mittelalter geschrieben ist. Der Wille ist ihm das Herz des Geistes, das Majestätsrecht des Menschen, das vollendete Ebenbild Gottes (vergl. S. 22) und deßhalb auch das Organ, die Form des höchsten ethischen Princips, der Liebe, über deren Auffassung wir weiter unten noch einige Worte zu sagen haben. Die Liebe in ihrer vollendeten Realität ist die Einheit mit Gott, und so kehrt in ihr die ganze Reihe der von Gott gleichsam entäußerten Creaturen durch die Vermittelung des Menschen zu Gott zurück. Und aus diesem Centrum geht nun die Darstellung in die Breite auseinander und entwickelt eine Fülle von Erscheinungsweisen, welche an sich in dem Principe der Liebe umfaßt und präformirt sind. Die weiteren ethischen Bestimmungen und Gegensätze und die diesen angeschlossenen dogmatischen Erörterungen über die Dignität Christi, die Engel, die Satisfaction, die Sacramente, die Gnade, die klerikalische Gewalt u. s. w. finden sich ebenfalls bei Hrn. Matzke mit gehöriger Klarheit und Vollständigkeit dargestellt.

Schließen wir an diesen Ueberblick über Princip, Methode und Inhalt der natürlichen Theologie noch einige Bemerkungen über die historische Stellung und Bedeutung ihres Urhebers. Auch Herr Matzke hat in dem Bewußtseyn, daß bei historischen Monographien die Rücksicht auf die allgemeine Entwickelung des Geistes die Hauptsache sey, diesem Punkte einen besonderen Fleiß zugewandt. Davon ausgehend, daß man bei Raimund von vorn herein die festeste Anhänglichkeit an die Kirchenlehre voraussetzen müsse, weist er auf den unheilvollen Zustand der Kirche des 15. Jahrhunderts hin und ruft dann aus: „konnte Raimund diesem allgemeinen Auflösungsprocesse ruhig zusehen? Konnte er es über sich gewinnen, die mühsam errungene Bildung des Geistes und Herzens, die späte Frucht so vieler Menschenalter dem Alles unterwühlenden und zerstörenden Zeitgeiste zum Opfer zu bringen? Gewiß, wenn wir bedenken, daß ein für das Erhalten der einmal liebgewonnenen Sachlage besorgtes Gemüth das Gewisse dem Ungewissen immer vorziehen wird, und wenn wir hinzunehmen, daß Raimund mitten in die Verwirrung und Zerrüttung hineingestellt war, in der gewöhnliche menschliche Berechnung noch gar nicht voraussehen konnte, welcher Zustand daraus hervorgehen würde, so befremdet es uns gar nicht, daß er die alte Ordnung der Dinge gegen das Andringen feindlicher Elemente wohl zu schützen suchte ..... Der Repräsentant dieser Vertheidiger des Alten ist Raimundus." Sein Zweck war demnach, die wankende Kirchenlehre in den Herzen seiner Zeitgenossen neu zu begründen. Wenn schon wegen dieses populären, praktischen Zwecks Raimund sich zu der unpraktischen, übergelehrten Scholastik nicht ohne Weiteres hinwenden konnte, so noch viel weniger deßhalb, weil die letztere damals überhaupt schon dem Untergange verfallen und in der Auf-

lösung begriffen war. „Raimund sah sich also genöthigt, eine neue Methode zur Anwendung zu bringen, von der Art, daß das Volk bei Handhabung derselben einzig und allein seinem gesunden Menschenverstande folgen durfte. Sie mußte auf einem sicheren Grunde ruhen, damit die mit ihrer Hülfe gefundenen Wahrheiten durchaus nicht umgestoßen werden konnten. Neues Material beizubringen war gar nicht von nöthen, sondern der Zweck ward vollkommen erreicht, wenn der reichhaltige Gewinn der Arbeit der bedeutendsten Scholastiker weise benutzt und das Alte neu verarbeitet wurde." Dieß im Kurzen die Ansicht des Verf. Wollen wir nun auch zugeben, daß Raimund bei seinem Werke diesen allgemeinen praktischen Zweck vor Augen gehabt habe, und daß ihm also die Reformation der Theologie nur etwas Secundäres, ein Mittel, nicht Selbstzweck gewesen sey, so läßt doch der Verf. hinter dieser apologetischen Seite die andere nach vorwärts gewandte der wissenschaftlichen Neubildung viel zu sehr zurücktreten, obgleich gerade sie nach unserer Ansicht die interessanteste und historisch bedeutendste ist. Und wenn der Verf. erst auf dem letzten Blatte seiner Abhandlung sagt, Raimund's System sey ein merkwürdiges Denkmal des Geistes, welcher unablässig ringt, von äußeren Autoritäten sich zu emancipiren, so geht das wenigstens aus seiner Darstellung nicht bestimmt hervor.

Von der Scholastik hat sich Raimund mit Bewußtseyn losgesagt. Durch seine natürliche Theologie, sagt er im Prologe, könne man in einem Monate mehr lernen, als wenn man hundert Jahre die doctores studiere. Schon dieß, den ganzen Inhalt der Theologie aus der Einheit eines Princips zu begreifen und zu entwickeln, was Raimund wenigstens anstrebt, liegt der Scholastik fern, welcher eben jene principielle Einheit abgeht, welche ganz

auf dem Standpunkte des reflectirenden Verstandes steht und nur mit einzelnen rationellen Gründen die einzelnen Momente der vorausgesetzten Kirchenlehre gleichsam zurechtzustutzen und in eine dem damaligen wissenschaftlichen Bewußtseyn zusagende Form zu bringen sucht. Und nun vollends von der Erfahrung auszugehen, dieselbe geistig zu durchdringen, ist der abstracten Metaphysik der Scholastiker geradezu entgegengesetzt. Wenn also der Verf. sagt: „Der ganze Plan des Raimund war, daß wir's kurz bezeichnen, darauf angelegt, die Scholastik zu populärisiren," so ist dieß mindestens schief ausgedrückt. Eine Wissenschaft und vor Allem eine solche, die ihren Inhalt nicht frei aus sich producirt, charakterisirt sich ja wesentlich durch ihre Methode, die Kirchenlehre ist vielmehr der dem Raimund mit den Scholastikern gemeinsame Stoff, und wenn er daneben vielfach auch scholastische Argumentationen und Distinctionen aufnimmt, so kann dieß unmöglich aus seinem bewußten Plane erklärt werden, sondern daraus, daß Raimund's ganze Bildung innerhalb der Scholastik erwachsen ist, während sein eigenthümliches Princip und seine Methode, wären sie überall mit Bewußtseyn festgehalten und durchgeführt, ihn gerade von der Aufnahme jener Elemente hätten abhalten müssen. Hatte der Nominalismus, in dessen letzte Zeiten Raimund fällt, sein Ende gefunden in der Verzweiflung an allem objectiven Wissen, an der ganzen dogmatischen Welt, welche doch noch der einzige Inhalt des Bewußtseyns war, und war er damit nothwendig, weil zur Kritik noch nicht stark genug, in den crassesten Autoritätsglauben und die abstracte Trennung von Glauben und Wissen umgeschlagen, so mußte bei diesem Resultate der Trieb sich geltend machen, in einer neuen, lebensvolleren Weise, durch eine tiefere Vermittelung den im Bewußtseyn einmal noch feststehenden Glaubensinhalt dem Selbst-

bewußtseyn zu eigen zu machen. Die unmittelbarste Erscheinung dieser positiven Opposition gegen den Formalismus der Scholastik ist die Mystik; in wissenschaftlicher Weise erscheint dieselbe Opposition bei Raimund. Auch er sucht ein anderes Fundament als das der scholastischen Reflexion und der blossen kirchlichen Autorität, aber er sucht es in der Wissenschaft, nicht, wie die Mystik, in der inneren Selbstgewißheit der religiösen Erfahrung. Man braucht nur den Prolog seiner natürlichen Theologie unbefangen zu lesen, um zu sehen, wie bedeutend hier schon die Selbständigkeit des subjectiven Erkennens der Autorität gegenüber sich geltend macht, ganz verschieden von dem alten Verhältnisse der fides zum intellectus, wenn Raimund auch demüthig all sein Erkennen der Kirche unterwerfen und den Schein subjectiver Freiheit dadurch vermeiden will, daß er seine Wissenschaft nur als das Lesen eines göttlichen Buches, als das Aufnehmen einer fertigen Offenbarung darstellt. — Baur (die Lehre von der Dreieinigkeit II. S. 885.) führt den Raimund unter den Mystikern auf und bezieht sich dabei auf den in der oben ausgezogenen Stelle enthaltenen pantheistischen Gottesbegriff. Aber abgesehen davon, daß Raimund diese Auffassung nicht festhält, sondern zum Theismus zurücklenkt, ist doch dieselbe auch von der der Mystiker wesentlich und principiell verschieden, wenn auch bei den letzteren sich hin und wieder ähnliche Aussprüche finden sollten. Raimund würde, wenn er jene Auffassung consequent festhielte, bei Dionysius Areopagita ankommen, während die germanische Mystik auch bei ihrem Gottesbegriffe von der religiösen Erfahrung, von der Gewißheit der subjectiven Unendlichkeit ausgeht und durch Negation des empirischen Ich das Absolute ins Subject selbst hineinzieht. Durch dieses Moment der unendlichen, gottdurchdrungenen Subjectivität ist die Auffassung des Absoluten unend-

lich concreter als jene abstracte, nur scheinbar allumfassende Substanz. Noch näher aber scheint Raimund dort an die Mystik zu streifen, wo er von der Liebe als der das Menschliche in das Göttliche transformirenden Macht spricht. Wie das Elementarische durch die ihm eingeborne Bestimmung, durch einen innern Zug in das Organische sich wandelt, so muß auch der menschliche Wille als die höchste creatürliche Gestalt, über welcher nur Gott steht, selbst ins göttliche Seyn gewandelt werden, die Liebe zu Gott muß den Menschen selbst göttlich machen a). Auch nach den Mystikern hat der Mensch nur ein Ziel, die Liebe zu Gott, oder wie sonst diese eine mystische Tugend genannt werden möge; die Vergottung des Menschen durch die Liebe kehrt auch hier immer wieder, oft, wie auch bei Raimund, durch das Gleichniß der Ehe versinnbildlicht. Aber der Unterschied ist der, daß die Mystik jene Einheit der Liebe gründlicher und tiefer erfaßt, auf die ursprünglich präformirte Einheit des Wesens, auf die Gewißheit der Versöhnung mit Gott zurückführt: Gott fordert gleichsam von jedem Menschen seinen Sohn und Jeder, der Gott nicht liebt, der beschränkt damit das göttliche Leben selbst. Diese metaphysische Voraussetzung macht Raimund nicht, er untersucht nicht, ob denn jene Einheit auch an sich in dem Wesen Gottes und des Menschen und in dem Verhältnisse beider begründet und möglich gemacht sey, er hält daneben unbefangen die alte Satisfactionstheorie in ihrer ganzen starren Objectivität fest, bleibt einfach beim Wil-

a) Ita ergo voluntas in sua libertate debet mutari in melius et in altiorem gradum, scilicet ut ipsa mutetur in esse divinum, aliter ipsa faceret contra totum ordinem universi et contra se ipsam . . . . . Quia amor convertit voluntatem nostram in rem primo amatam, ideo convertit, mutat et transformat totaliter hominem in deum et in suam voluntatem (Tit. 241.).

len als solchem stehen, reißt ihn sogar von der Intelligenz los, während in der Mystik vielmehr Lieben und Erkennen Eins ist, beides in ungetheilter Einheit des Selbstbewußtseyns zusammengehalten. Die mystische Liebe hat deßhalb einen vorwiegend ideellen, abstract innerlichen Charakter, sie ist das Schauen Gottes, Ausruhen in Gott; wer, über sich selbst erhoben, in jene Stille der Liebe eingekehrt ist, für den tritt dann das Handeln als eine untergeordnete Stufe zurück, da dieses seiner Natur nach stets nach außen gewendet und in das Endliche verflochten ist. Daher die Passivität, der Quietismus der Mystik. Ganz anders bei Raimund, da er ja den Willen als den eigentlichen und alleinigen Heerd der Vermittelung des Menschen mit Gott bestimmt. Der Wille ist aber wesentlich Thätigkeit. Wenn also die mystische Liebe einfach in sich ist, thatenlos, einsames Spiegeln der Seele im Absoluten, so ist dagegen die Liebe bei Raimund ein energischer Proceß, ein Princip, das sich praktisch erweisen, eine Fülle von Erscheinungen aus sich setzen und wieder in sich zurücknehmen muß. Die eine fundamentale Liebe, sagt er, ist zwar unsichtbar, aber zugleich die fruchtbare Wurzel von vielerlei Liebe; sie treibt einen Baum aus sich hervor, dessen Zweige nach allen Seiten auseinander gehen (Tit. 134.). — Damit ist der ethische Standpunkt Raimund's im Allgemeinen charakterisirt. Unser Verf. hat denselben klar erfaßt und dargestellt; bei dem umfassenden Zwecke seiner Abhandlung konnte man aber erwarten, daß er ihn innerhalb der ethischen Gegensätze jener Zeit und im Verhältnisse zu Raimund's eigenen dogmatischen Erörterungen z. B. über die Gnade noch eingehender betrachtet haben würde. Es leuchtet ein, wie weit Raimund mit seiner ethischen Ueberzeugung von der Praxis der katholischen guten Werke sich entfernt, indem er alle Aeußerung des sittlichen Thuns auf die

eine Idealität des Willens bezieht, wenn gleich ihm auf der anderen Seite die unendliche Basis und Voraussetzung dieser Idealität, die reformatorische Idee, noch verborgen blieb. — Wenn man nun die eben berührten, nicht ganz wegzuleugnenden mystischen Anklänge berücksichtigt, so wird man vielleicht die Ansicht aufstellen dürfen, daß Raimund in seiner Schrift eine Vermittelung zwischen jenen beiden geistigen Mächten seiner Zeit versucht habe, in dem Sinne, die Theologie sey allerdings Wissenschaft, aber das Ziel ihrer Erkenntniß nicht das Wissen selbst, die Theorie, sondern die Praxis, die Liebe als der thatsächliche Besitz des Göttlichen.

So originell nun Raimund's Princip und Methode ist, so tüchtig und anerkennenswerth seine Tendenz, so kann uns dieß doch andererseits für die Schwächen seines Werkes nicht blind machen. Seine Auffassung der Natur als eines vernünftigen Systems von Stufen, diese Ahnung einer organischen Dialektik aller Wirklichkeit ist ein tiefer, fruchtbarer Gedanke, aber die Entwickelung desselben, die wirkliche Einsicht in das Wesen der einzelnen Stufen und Naturgestalten ist eine durchaus dürftige, übersteigt nicht die allergewöhnlichste Kenntniß und ist wohl kaum mit dem Streben nach Popularität zu entschuldigen. Ebenso ist das Princip der Selbsterkenntniß höchst concret und inhaltsreich, aber die Durchführung ist großentheils eine sehr äußerliche und oberflächliche, und kann keine andere seyn, da ja für Raimund die Kirchenlehre von Haus aus als Resultat feststeht, und so die Kraft des Princips, besonders sobald er ins Detail der Kirchenlehre hineingeräth, durchaus gebrochen erscheint, ja er fällt, obgleich er offenbar im Principe die Scholastik überwunden hat, an vielen Punkten total in die scholastische Argumentation zurück. Die Methode endlich, wie er sein Princip durchführen will, ist ihrer

Idee nach ganz angemessen, aber sie wird aus eben jenem Grunde, je weiter sie zu den Spitzen der Kirchenlehre fortschreitet, um so mehr zum unerträglichen Formalismus. Das ganze System der hierarchischen Gewalt findet in der natürlichen Theologie seine Rechtfertigung. Der Verfasser hält in seinem Urtheile über Raimund die verständige Mitte zwischen Ueberschätzung und Geringschätzung. Ueberschätzt wird er häufig von Solchen, die weiter nichts als den Prolog kennen, zu gering geschätzt bisweilen von denen, welche das ganze Werk studiert haben, wo dann die Resignation, mit welcher man sich allerdings bei manchen Partieen waffnen muß, nicht selten der Unbefangenheit des Urtheils über das Ganze Eintrag thut. Jedenfalls hat Herr Matzke durch seine durchgehends klare und objectiv gehaltene Darstellung zur richtigen Würdigung des Raimund von Sabunde beigetragen und damit eine wesentliche Lücke unserer dogmenhistorischen Litteratur ausgefüllt.

D. Franz Holberg.

Kirchliches.

4.

Idee nach ganz angemessen, aber sie wird aus eben jenem Grunde, je weiter sie zu den Spitzen der Kirchenlehre fortschreitet, um so mehr zum unerträglichen Formalismus. Das ganze System der hierarchischen Gewalt findet in der natürlichen Theologie seine Rechtfertigung. Der Verfasser hält in seinem Urtheile über Raimund die verständige Mitte zwischen Ueberschätzung und Geringschätzung. Ueberschätzt wird er häufig von Solchen, die weiter nichts als den Prolog kennen, zu gering geschätzt bisweilen von denen, welche das ganze Werk studiert haben, wo dann die Resignation, mit welcher man sich allerdings bei manchen Partieen waffnen muß, nicht selten der Unbefangenheit des Urtheils über das Ganze Eintrag thut. Jedenfalls hat Herr Matzke durch seine durchgehends klare und objectiv gehaltene Darstellung zur richtigen Würdigung des Raimund von Sabunde beigetragen und damit eine wesentliche Lücke unserer dogmenhistorischen Litteratur ausgefüllt.

D. Franz Holberg.

Kirchliches.

4.

Ist der Rationalismus fähig, eine Kirche zu bilden?

Beantwortet

vom

Prediger Diedrich

in Magdeburg.

Von jeher ist dem Rationalismus der Vorwurf gemacht worden, daß er in sich nicht die Kraft und Fähigkeit trage, eine kirchliche Gemeinschaft zu stiften und zu erhalten. Ebenso ist in unsern Tagen den katholischen Dissentergemeinden, welche sich auf rationalistischer Grundlage bildeten, sowohl von Katholiken als von Protestanten zugerufen worden, daß sie eines festen Fundaments für ihre religiöse Gemeinschaft entbehrten, daß sie, falls sie nicht von dem Boden einer bloßen Natur- oder Vernunftreligion auf den Boden des positiven christlichen Offenbarungsglaubens zurückträten, den Sturz ihres eigenen Gebäudes selbst vorbereiten würden und leicht, noch ehe ein Menschenalter verstriche, erleben könnten. — Von Seiten des Rationalismus ist jenem Vorwurfe nie gründlich begegnet worden, vielmehr hat er sich meist nur darauf beschränkt, denselben, wo nicht als eine völlige Unwahrheit, doch als eine Uebertreibung zu bezeichnen, und nicht unterlassen, seinen Glauben an eine kirchenbildende Fähigkeit seines Systems mehr oder minder zu betheuern. Eben so wenig haben die neukatholischen Dissidenten durch

jenen Vorwurf sich bewegen lassen, von dem betretenen Irrwege auf den rechten Weg zurückzukehren und, statt eine vage Vernunftreligion zu proclamiren, um so fester an den positiven Grundlagen des Christenthums festzuhalten, je entschiedener sie sich vom römischen Katholicismus lossagten und je härtere Verurtheilungen oder doch Verdächtigungen sie von blind zufahrenden Gegnern erfahren mußten. Im Ganzen ist bekanntlich die Anzahl der katholischen Dissentergemeinden, welche nicht bloß irgend ein Glaubensbekenntniß, sondern auch ein an die positiven Grundlagen des Christenthums sich möglichst eng anschließendes aufgestellt wissen wollen und auch aufgestellt haben, im Verhältnisse zu den übrigen so klein geblieben, daß auf Seiten der letzteren sich bis jetzt, trotz des mit männlichem Muthe und anzuerkennender Freimüthigkeit abgelegten Glaubensbekenntnisses des schneidemühler Reformators, immer eine überwiegende Majorität erhalten hat. Die Verhältnisse der Gegenwart legen daher in der That die Frage recht nahe, ob und in wie weit dem Rationalismus eine kirchenbildende Kraft zuerkannt werden könne.

Wenn wir zunächst den Versuch machen wollten, auf historischem Wege hinsichtlich unserer Streitfrage ein bestimmteres Ergebniß zu gewinnen, so würden wir allerdings mancherlei Data vorfinden, welche zu einer verneinenden Antwort berechtigen, allein sie würden doch schwerlich schon ausreichend seyn, um die Sache zur völligen Evidenz zu bringen. Zunächst hat der Rationalismus bisher im Ganzen und Großen noch keinen Versuch gemacht, sich als eigene Kirche zu constituiren. Weder die um Wegscheider und Röhr sich schaarenden Anhänger eines mehr theologischen Rationalismus, noch die an den Brüsten der hegel'schen Philosophie sich nährenden Bekenner eines höheren speculativen Rationalismus haben es allen Ernstes zu einem Bruche mit der evangelischen

Kirche kommen lassen. Und wie lose auch immerhin der Zusammenhang eines großen Theils wenigstens der Letzteren mit der Kirche seyn mag, so führen sie doch bis jetzt noch mit uns denselben Namen evangelischer Christen und es umschließt sie mit uns noch ein und derselbe äußere Kirchenverband. Es sind allerdings sowohl im Schooße des Rationalismus selber, als auch unter den Vertretern des kirchlichen Interesses schon öfter Stimmen laut geworden, welche ihn aufgefordert haben, die Halbheit und Inconsequenz der eigenen Stellung aufzugeben, sich von der Mutterkirche, der er ja doch nicht mehr wie ein rechtes Kind mit ganzem Herzen zugethan sey, völlig loszulösen und ganz auf eigene Hand eine kirchliche Gemeinschaft zu gründen. Allein diesen Aufforderungen hat er sich bis jetzt immer entzogen. Wie es nicht im Interesse der Kirche liegen kann, die so zahlreichen Anhänger des Rationalismus gewaltsamerweise von sich auszustoßen, weil ein solcher Gewaltsact nothwendig eine Abschwächung des eigenen Körpers herbeiführen müßte und zugleich für so viele kranke Glieder eine schonungslose Härte seyn würde, da nur, so lange sie im Verbande mit dem Leibe bleiben, eine Heilung für dieselben möglich ist, so kann es auch nicht im Interesse des Rationalismus liegen, einer etwaigen gewaltsamen Ausstoßung durch freiwilligen Austritt zuvorzukommen, weil für ihn dann seine ganze Existenz auf dem Spiele stünde, weil er bei consequenter Entwickelung seines Princips nach innen und praktischer Ausführung auch im äußeren Leben zuletzt nur einem einzelnen philosophischen System oder, wie man auch sonst sagen könnte, dem Zeitgeiste zur Beute anheimfallen würde. Selbst die deutsch-katholischen Bewegungen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, welche ihn auch innerhalb der römischen Kirche gleich ein Heer von Bundesgenossen hätten finden lassen und ihm einen etwaigen Bruch mit der

evangelischen Kirche erleichtert haben würden, sind, wie verführerisch die Gelegenheit auch war, gleichwohl für ihn nicht Veranlassung geworden, die Gemeinschaft mit der Mutterkirche durch einen auch äußerlich erkennbaren und bedeutsamen Schritt aufzuheben; er hat den Feuergeistern unter Freunden und Feinden entgegengerufen: Bedenket das Ende, und selbst da, wo es den Anschein hatte, als wollte er den Rubicon überschreiten und den Krieg auf Tod und Leben beginnen, den schon erhobenen Fuß wieder fallen lassen, um nicht das Aeußerste zu wagen und sich wenigstens die Möglichkeit einer Wiederaussöhnung mit der Kirche zu salviren.

Von dieser Unentschlossenheit, welche die Anhänger des theologischen oder des sogenannten vulgären Rationalismus charakterisirt, haben sich nun allerdings die Bekenner des speculativen Rationalismus frei zu erhalten gewußt; unter ihnen hat es vielmehr eine Menge rühriger Geister gegeben, die, ihrem Charakter getreu, nicht mit besonnener reformatorischer Weile, sondern mit stürmischer revolutionärer Eile eine neue Zeit heraufzuführen, es offen aussprachen, es sey an der Zeit, den Versuch einer völligen Emancipation von der Kirche zu machen, während Andere freilich mehr einen Schleichweg einschlingen und die Welt überreden wollten, daß die Männer des Fortschritts in ihrem Sinne die Getreuen der protestantischen Kirche, dagegen die sogenannten Gläubigen nichts als Abgefallene, daß sie selbst eigentlich die Kirche, die Anderen dagegen nur eine Secte wären. Indeß auch von jenem rührigeren Theile läßt sich doch im Ganzen nur urtheilen, daß sie mehr Lärm als Ernst machten, daß sie die Emancipation mehr forderten, als im praktischen Leben verwirklichten. Wenn im Jahre 1842 in den öffentlichen Blättern von einem „Vereine der Freien" zu Berlin sehr viel die Rede war, die zwar ihre Kinder noch taufen und confirmiren, ihre Ehen noch kirchlich einseg-

nen lassen, dagegen jede Theilnahme an der Abendmahls-feier und den Besuch des öffentlichen Gottesdienstes grund-sätzlich aufgeben wollten: so ist jener Verein schon da-mals todt geboren, und gegenwärtig findet man kaum in den Tagesblättern noch dann und wann eine Erinne-rung daran, daß ein solcher Verein projectirt worden ist, geschweige denn, daß derselbe irgendwo ernstere Fol-gen für die evangelische Kirche blicken ließe. Bedeutsa-mer erscheint der vor Kurzem von Rupp in Königsberg gemachte Versuch, eine im Sinne der modernen Philoso-phie freie evangelische Gemeinde zu gründen. Indeß be-rechtigt das, was bisher über diese neu-evangelische Gemeinde verlautete, nicht zu der Hoffnung, daß ihr Beispiel viel Nachahmung finden würde.

Einstweilen würde uns aber gleichwohl die Geschichte noch nicht berechtigen, dem Rationalismus eine kirchen-bildende Kraft abzusprechen. Es wäre ja immer der Fall denkbar, daß er jene Kraft in sich tragen könne, auch wenn sie in der praktischen Gestaltung des Lebens sich noch nicht documentirt hätte; es könnte nicht sowohl in der inneren Schwäche, als vielmehr in der Un-gunst der Zeitumstände der Grund davon liegen, daß von Seiten des Rationalismus noch kein ernstlicher und erfolgreicher Versuch gemacht ist, eine eigene Kir-chengemeinschaft zu gründen, und das, was in der Ver-gangenheit ihm weder gelungen noch auch nur ernstlich angestrebt war, könnte unter glücklichern Zeitverhältnis-sen versucht und erreicht werden.

In der That appellirt der Rationalismus oft genug an die Zukunft, ja hofft von ihr die glänzendste Recht-fertigung. Er hat zu wiederholten Malen ausgesprochen, daß für die Vertreter eines positiven Offenbarungsglau-bens nur deßhalb ein so erwünschter Umschwung der Zeiten eingetreten sey, weil die Staatsmacht mit der Orthodoxie im Bunde stehe, und gibt damit zu verstehen,

daß er hofft, es könne leicht der umgekehrte Fall eintreten, daß die Bekenner seines Systems den eigentlichen Kern der Kirche, die streng Bibel- und Kirchengläubigen dagegen nur eine Secte bildeten, sobald die Staatsmacht den Bund mit der Orthodoxie aufgebe und mit ihm selbst schließe. Allein wenn zu jeder Zeit gleiche Ursachen auch gleiche Erscheinungen hervorrufen, und insofern die Vergangenheit uns die Zukunft immer schon im voraus andeutet, so können wir jene Hoffnung des Rationalismus nur als eine voreilige bezeichnen. Es ist nämlich eine nicht hinwegzuleugnende Thatsache, daß alle Secten, welche eine rationalistische Färbung haben, nirgends einen langen Bestand gehabt, nirgends eine weite Verbreitung gewonnen haben, daß ihnen überall jene lebendige Triebkraft fehlte, welche die Secte wie mit unwiderstehlichem Drange zur Kirche anwachsen läßt und sie nach innen und außen so zu organisiren vermag, daß sie inneren und äußeren Feinden gewachsen ist. Die ältesten Vorläufer des Rationalismus, die Socinianer, haben es weder in europäischen noch in überseeischen Landen vermocht, sich zu einer größeren Kirchengemeinschaft auszubilden; die englischen Deisten und französischen Encyklopädisten sind sogar unfähig gewesen, sich auch nur zu einer Secte zu consolidiren und sich in irgend einer Weise kirchlich zu organisiren; der Cultus der Vernunft, welchen die französische Revolution aus sich gebar, war eine Mißgeburt von eben so grauenhafter Gestalt als kurzem Leben; die Philalethen zu Kiel haben in ihrer „Bittschrift an deutsche Fürsten" ein einziges Lebenszeichen gegeben und sind dann spurlos verschwunden, und die neufranzösische Kirche des Abbé Chatel scheint auch nur mühsam ein sieches Daseyn zu fristen, wie schon vor ihm gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die chercheurs de la verité einem frühen Grabe entgegenwelkten und etliche Decennien nach ihnen auch das „Neue Licht" zu

Amsterdam in eben so großer Stille erloschen war, als es mit lautem Knistern zu brennen angefangen hatte.

Es verlangt nun allerdings die Gerechtigkeit, dem Rationalismus das Zugeständniß zu machen, daß er mit den genannten historischen Erscheinungen seinem Inhalte nach nicht auf eine Linie gestellt werden darf. Er hat ja zu wiederholten Malen namentlich über die Frechheit der voltaire'schen Schule und die Gräuel der französischen Revolution das strengste Gericht gehalten. Es sind augenfällige Differenzen, welche den Rationalismus der Gegenwart schon in seiner Gesammterscheinung von jenen Systemen früherer Zeit trennen. Der theologische Rationalismus verschmäht in dem Kerne seiner Bekenner durchaus den sittlichen Leichtsinn, der fast alle jene Systeme charakterisirt; er ist ein ernster Prediger des Gesetzes auf alttestamentlichem Standpunkte; er hat sich ferner trotz seiner Ueberschätzung der menschlichen Vernunft an den positiven Kern des Christenthums, wo nicht anzuschließen, doch anzunähern gesucht auf dem Wege formaler und materialer Accommodation; fehlt ihm auch die volle Entschiedenheit für die evangelische Wahrheit, so ist sein System doch nicht sowohl ein unchristliches, als ein untheologisches, sein Christenthum nicht sowohl ein Widerchristenthum, als ein fragmentarisches Christenthum a). Der speculative Rationalismus hat in der hegel'schen Philosophie offenbar sich ganz neue und in gewisser Beziehung großartige Bahnen gebrochen, um seine Sache zu führen, und ist, in manchen seiner Repräsentanten vom Haupte bis zu den Füßen in Stahl und Erz gekleidet, auf dem Schlachtfelde erschienen, um mit den Waffen strengster Wissenschaft seine Sache aus-

a) Wir adoptiren diesen Ausdruck von G. A. Kämpfe in seiner Schrift: „Antwort auf Uhlich's Bekenntnisse." Magdeburg bei Heinrichshofen 1845.

zufechten, wenn schon aus dem Munde von nicht Wenigen gerade unter denen, welche am lautesten verkünden, daß allein in der Speculation das Heil zu finden sey, die baare Encyklopädistenweisheit des vorigen Jahrhunderts schallt; auf der anderen Seite läßt sich aber nicht in Abrede stellen, daß alle jene Systeme früherer Jahrhunderte auf einem und demselben Boden mit dem Rationalismus gewachsen sind, daß sie einen Standpunkt voraussetzen, auf welchem die Gemüther einem positiven Offenbarungsglauben fremd geworden waren und entweder das Christenthum zu einer bloßen Vernunftreligion machen, oder auch ohne das Christenthum der Welt eine Vernunftreligion geben wollten; hinsichtlich des Princips muß es der Rationalismus zugestehen, daß sie „Fleisch von seinem Fleische, Bein von seinem Bein sind." Aber sogar in Hinsicht der Gestaltung des Princips im Systeme zeigt sich mitunter eine große Verwandtschaft; so z. B. steht der gewöhnliche theologische Rationalismus seinem Inhalte nach dem Systeme des Socinianismus gar nicht fern, und die Polemik des erstern hat sich daher immer nur gegen einige grobe Inconsequenzen und handgreifliche Auswüchse des letzteren gerichtet, während er sich als eifrigen Lobredner der Vernunftmäßigkeit seines Systems im Ganzen und Großen erwiesen hat.

Es bleibt nun immer ein bedeutsamer Fingerzeig der Geschichte, daß alle aus dem Principe des Rationalismus bisher hervorgegangenen Systeme nirgends die erforderliche innere Lebenskraft bewiesen haben, um einen in sich fest abgeschlossenen und genau gegliederten Kirchenverband zu Stande zu bringen, und daß da, wo dieß einigermaßen gelungen war, die Kirchengemeinschaft nie eine größere Ausdehnung, nie eine bleibende Bedeutung für die Gestaltung der Wissenschaft oder des kirchlichen Lebens gewann, vielmehr ihr eigenes Daseyn immer

nur mit Mühe und Noth fristete. Diese historische Thatsache gewinnt noch einen auffallendern und bedeutsamern Charakter, wenn man erwägt, daß diejenigen Secten, welche sich auf dem Boden des positiven Offenbarungsglaubens gehalten haben, nicht nur gleich bei ihrem Entstehen eine mächtige Trieb- und Organisations-kraft bewiesen, sondern dieselbe auch Jahrhunderte lang zu erhalten gewußt, und sowohl für die Belebung des christlichen Lebens in ihrer eigenen Mitte, als auch für die Verbreitung des Gottesreichs namentlich in der heidnischen Menschheit mit wahrhaft bewunderungswürdigem Eifer und Erfolge gewirkt, ja sogar in dieser Beziehung die an Umfang ungleich größere Mutterkirche oft weit überstrahlt haben. Welch einen merkwürdigen und lehrreichen Contrast bilden nicht die zahlreichen Secten der reformirten Kirche gegen die Secten rationalistischer Farbe! Die Staatsgewalt hat den erstern ihr Entstehen wahrlich nicht erleichtert a), vielleicht hat von allen Secten Großbritanniens und Nordamerika's auch nicht eine, als sie ins Leben trat, einen so günstigen Boden vorgefunden, als der Rationalismus ihn in der letzten Hälfte

a) Es ist bei uns ein Gegenstand der Verwunderung, daß die Maynooth-Frage unter der protestantischen Bevölkerung Englands eine so große und so allgemeine Aufregung hervorgerufen hat; wir können es uns kaum denken, daß man den unglücklichen irischen Katholiken jene an sich gar nicht bedeutende Unterstützung nicht gönnen sollte. Allein der Grund jener Aufregung liegt tiefer. Man würde ihnen jene Beihülfe von ganzem Herzen gönnen, wenn der Staat nur nicht einem fremden Kinde Brod gäbe, während er die eigenen darben läßt: den Secten der protestantischen Kirche gewährt der englische Staat gar keine Unterstützung, vielmehr befolgt er ihnen gegenüber den Grundsatz: „Besteht ohne mich oder gar nicht." Diesen Grundsatz gibt er nun zu Gunsten der Katholiken auf, ohne auch zu Gunsten der protestantischen Secten. Letztere sind noch heute ganz an sich selbst gewiesen, und müssen Alles, was die Erhaltung ihres Kirchenverbandes erfordert, aus eigenen Mitteln bestreiten.

des vorigen Jahrhunderts unter der Aegide aufgeklärter Fürsten gefunden haben würde, wenn in ihm der lebendige Drang nach einer selbständigen Gründung einer Kirchengemeinschaft vorhanden gewesen wäre. Aus eigenen Mitteln haben die ersten Secten ihre Kirchen und Schulen gegründet, aus eigenen Mitteln ihre großartigen Missions- und Bibelgesellschaften ins Leben gerufen, und noch heute sind in vielen Gemeinden, wie z. B. unter den Methodisten, die Prediger lediglich auf die freiwilligen Beiträge ihrer Pfarrkinder gewiesen. Und gleichwohl haben sie es zu einem festgeschlossenen kirchlichen Organismus gebracht und auch bei kleinerm Umfange doch eine so große innere Trieb- und Lebenskraft offenbart, und wenn auch nicht für die Fortbildung der theologischen Wissenschaft, doch für die Weckung des erstorbenen christlichen Lebensgefühls und für die Verbreitung des Christenthums unter den heidnischen Völkern eine ganz außerordentliche und höchst segensreiche Thätigkeit entwickelt.

Diesen Zeugnissen der Geschichte gegenüber bleibt dem Rationalismus nur ein doppelter Ausweg. Er könnte zunächst die Beweiskraft jener Zeugnisse so weit anerkennen, daß er den Glauben an die kirchenbildende Kraft des Rationalismus mehr oder minder aufgäbe, dann aber zu der Behauptung fortschreiten, daß die Wahrheit des Instituts der Kirche zu ihrer Erhaltung in der zu immer größerer Mündigkeit heranreifenden Menschheit gar nicht bedürfe, und daß folglich auch der Rationalismus ungeachtet seines Unvermögens, eine Kirchengemeinschaft zu gründen, wie in der Vergangenheit, so auch in der Zukunft sein Bestehen haben werde a). Er könnte aber auch

a) So spricht sich unter Andern auch der Verf. einer jüngst anonym erschienenen Schrift: „die Berechtigung des Rationalismus," in einer von der gewöhnlichen rationalistischen Betrachtungsweise ganz abweichenden Art aus. Er meint, man müsse vor einer

jener historischen Beweisführung gegenüber erinnern, daß in den rationalistischen Systemen der Vergangenheit sein Princip nur erst eine mehr oder minder unreine Ausprägung gefunden, daß jedoch in eben dem Maße, als dasselbe in der Zukunft eine normale und gesunde systematische Durchführung finden werde, auch die ihm innewohnende kirchenbildende Kraft zur Erscheinung kommen und alle bisherigen Zweifel niederschlagen dürfte.

Wir sind somit an einer Stelle angekommen, wo der Streit von dem geschichtlichen Boden auf einen rein philosophischen verpflanzt erscheint und allein aus innern Gründen entschieden werden kann, ob und inwieweit dem Rationalismus eine kirchenbildende Kraft zuerkannt werden dürfe.

Die Kirche als die Heilsanstalt zur Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden macht zunächst darauf Anspruch, eine die ganze Menschheit umfassende religiöse Gemeinschaft zu seyn. Ihre Tendenz geht dahin, die in unendlicher Mannichfaltigkeit durch die Natur gesetzten, sowie durch die geschichtliche Entwickelung der Völker herbeigeführten Unterschiede auszugleichen und in eine höhere Einheit sich auflösen zu lassen, alle von Anfang an sich vorfindenden oder durch die Jahrhunderte aufgeführten Scheidewände unter den Nationen hinwegzunehmen und so die ganze Menschheit zu dem zu machen, wozu der Staat nur das einzelne Volk erheben kann, nämlich zu einer großen Familie. Mag die Kirche dieß Ziel bisher auch nur unvollkommen erreicht haben, so hat sie es doch stets angestrebt, und ihre Todesstunde würde schlagen, wenn der letzte Funke eines solchen Strebens in ihr erloschen wäre. Aber nicht durch gewaltsame Unterdrückung der menschlichen Individualität, nicht

solchen Consequenz durchaus nicht zurückschrecken, auch wenn sie den verweichlichten Ohren eine „harte Rede" dünkte.

durch Ignorirung der so tief gehenden und so weit greifenden Volksunterschiede, nicht durch eine Verkehrung der Naturordnung oder ein Zurückschrauben der geschichtlichen Entwickelung hat das Christenthum durch das Organ der Kirche jene allumfassende Gemeinschaft in der Menschheit herbeiführen können, sondern vielmehr nur dadurch, daß es sich an die verschiedenen Individualitäten so innig als möglich anschloß, aber nur um sie zu verklären und durch Hinwegräumung aller Selbstsucht aus den Gemüthern sie um so fester zusammenzuschließen; nur dadurch, daß es die Menschheit zu einer höheren innerlichen Einheit erhob, wobei die durch die Naturordnung und historische Entwickelung nothwendig gemachten Unterschiede immer noch fortbestehen konnten, aber doch so, daß sie nicht mehr als Ausfluß und Ausdruck einer auf sündliche Weise isolirenden und trennenden Selbstsucht in dem Bewußtseyn der Völker wie der Individuen sich schmerzlich fühlbar machten. Es geschah dieß durch die Einführung eines neuen Lebensprincips in der Menschheit zu ihrer religiös-sittlichen Wiedergeburt: objectiv durch die Erscheinung des Erlösers in der Person Christi, subjectiv durch die Anerkennung Christi als des Erlösers in der Kraft eines lebendigen Glaubens.

Es drängt sich hier ganz von selbst die Frage auf, wie es möglich gewesen, daß mit scheinbar so kleinen Mitteln so Großes bewirkt worden ist, daß alle christlichen Nationen in eben dem Maße, als sie sind, was sie heißen, obschon sie in verschiedenen Sprachen und Zungen reden, gleichwohl wie Glieder einer Familie sich fühlen, ein Herz und eine Seele werden, gleichsam eine Sprache und Zunge reden, daß die Menschheit trotz der durch tausend Abstufungen sich hindurchziehenden Verschiedenheit der geistigen Bedürfnisse der Einzelnen, wie dieselbe durch Stand und Alter, Beruf und Bildung, Schicksal und Besitzthum, Gesetz und Sitte nothwendig

herbeigeführt wird, gleichwohl Alle im Christenthume Leben und volle Genüge finden und von dem Evangelium gerühmt werden kann, daß es Allen Alles geworden, kurz daß seit dem Eintritte des christlichen Lebensprincips in der Menschheit alle Unterschiede, eine wie weite Kluft sie auch sonst wie zwischen den Individuen, so zwischen den Völkern setzten, allmählich in einer höheren Einheit aufgingen, wie alle Dissonanzen durch das Genie des Tonkünstlers sich in reine Harmonie auflösen? Es hat (um sofort den Haupt-, oder vielmehr alleinigen Grund anzugeben) darin seinen Grund, daß Alles im Christenthum in der lebendigen Persönlichkeit Christi den gemeinsamen und ewig unverrückbaren Mittelpunkt und eigentlichen Lebensheerd hat, daß Alles im organischen Zusammenhange mit diesem Mittelpunkte eine concret lebendige Gestalt und innere Triebkraft empfängt, daß das Christenthum nicht als eine Welt abstracter Begriffe aufgetreten, sondern als eine thatsächliche Enthüllung des göttlichen Heilsrathschlusses zur Erlösung der Menschheit, kurz, daß es seinem eigentlichen Wesen und seiner gesammten Erscheinung nach Geist und Leben, und nicht bloße Lehre ist.

Den Kern und Stern des Christenthums bildet die in der Weltgeschichte einzig dastehende gottmenschliche Person Christi, dessen Eintritt in der Menschheit und gesammte Wirksamkeit die unendliche Vaterliebe Gottes auf die eindringlichste, das Gemüth wahrhaft überwältigende Weise zur Erscheinung bringt und in dem gerade das, was das Wesen des Lebens in der Gemeinschaft mit Gott ausmacht, in so sonnenheller Klarheit, daß es auch nicht durch den leisesten Anhauch der Sünde getrübt ist, und zugleich mit einer solchen innern Kraft sich darstellt, daß es auf jedes Gemüth, welches das Gottesbewußtseyn nicht gewaltsam in sich niederhält, auch eine mächtige Anziehungskraft ausübt.

Wenn der Anblick des heiligen Lebens Jesu in seiner Gesammterscheinung einerseits auf das Gemüth den Eindruck tiefer Beschämung macht, weil die Reinheit seines göttlichen Bildes uns die Flecken des eigenen wie einen klaren Spiegel zeigt, und so gleichsam in ehrerbietiger Ferne stehen zu bleiben gebietet, so reißt es uns auf der anderen Seite nach dem Grundgesetze, daß das Verwandte auch stets das Verwandte anzieht, nur um so unwiderstehlicher zu sich selbst hin, weil in ihm uns mit einem Male jenes heilige Bild vor Augen tritt, das wir an uns selbst so gern zur Erscheinung bringen möchten, obschon wir mit aller Sehnsucht des Herzens und aller Anstrengung der Kraft, so lange wir uns selbst überlassen bleiben, es an uns zu verwirklichen unvermögend sind. Das Leben des Herrn ist ein in allen seinen Theilen in vollkommener Harmonie zusammenstimmendes Ganze, es erscheint in ihm Alles vom ersten bis zu dem letzten Augenblicke durchdrungen von einem und demselben Geiste vollendeter Gottes- und Menschenliebe, es ist Alles der gleichmäßige Ausdruck einer über der ganzen Menschheit erhaben dastehenden, von der Sünde erlösenden gottmenschlichen Persönlichkeit. Darum stellt sich die Person Christi gleich in ihrer unmittelbaren Erscheinung jedem nicht verhärteten und irgendwo einen Anschließungspunkt darbietenden Gemüthe als den Erlöser der Welt dar, wie die Sonne durch die ihr innewohnende und von ihr ausgehende Strahlenfülle sich ganz von selbst als die Himmelsquelle des Lichts erweiset, welche sie ist; darum ist der erste Eindruck, den der Anblick der heiligen Persönlichkeit Christi macht, für das unverdorbene Herz ganz derselbe, als wie er sich ausspricht in den Worten des Philippus: „Wir haben den gefunden, von dem Mose im Gesetze und die Propheten geschrieben haben;" und wenn irgendwo, so hat hier Schiller's Wort seine Gültigkeit, daß es dem

Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit gibt als die Liebe. Jener unmittelbare Eindruck findet nun aber in jeder weiteren, detaillirteren Betrachtung seine volle Bestätigung und erhebt die Ahnung des Herzens zur freudigsten Gewißheit. Der unmittelbare Glaube will auch auf dem Wege der Reflexion seiner selbst gewiß werden, in der πίστις liegt ein mächtiger Zug zur γνῶσις hin, aber die letztere wird, falls sie nicht auf Irrwege sich verliert, immer nur das erste ursprüngliche Lebensgefühl in seiner Wahrheit aufweisen und dem Glauben nur neue Stützen unterbauen, weil Christus als denselben, als welchen er im Ganzen seines Lebens sich erweiset, sich auch in jedem einzelnen Theile desselben darstellt, nämlich als die welterlösende Persönlichkeit. Seine Wunder zeigen ihn gleichsam schon von Ferne als den von Gott verheißenen und von Gott in der Fülle der Zeit gesandten Heiland der sündigen Menschheit, wie etwa die hochragenden Zinnen unserer Tempel und die weithin schallenden Glockenschläge schon in der Ferne dem Wanderer verkündigen, wo er ein Gotteshaus finden kann; jene außerordentlichen, so stark in die Augen fallenden Thatsachen und Begebenheiten zwingen uns gleichsam, unsere Blicke immer wieder auf die Person Christi zu lenken, und reizen uns, näher zu treten und zu forschen, was aus Nazareth Gutes gekommen, da wir der Frage nicht ausweichen können: „Wer ist der, daß ihm Wind und Meer gehorsam sind?" Und wenn das Wunder wie ein Brief und Siegel über seine göttliche Sendung ihn uns auf äußerlich-historischem Wege beglaubigt, so können wir seiner auch auf dem Wege lebendiger innerer Erfahrung gewiß werden: sein Wort spricht durch die innewohnende Kraft der Wahrheit mächtig zu jedem Herzen, das den Stimmen der Wahrheit sich nicht muthwillig verschließt; in seinem Wandel stellt sich uns das Urbild eines voll-

kommenen, heiligen Lebens vor Augen; aus seinem Leiden und Sterben weht uns der Geist einer Gott und Menschen versöhnenden Liebe wie ein heiliger Lebensodem an, und macht uns in den innersten Tiefen unseres Gemüthes gewiß, daß Gott mit ihm uns Alles geschenkt hat, was die höchsten Bedürfnisse des Herzens fordern; in seinen Sacramenten besitzen wir die Unterpfänder für seine bleibende persönliche Gegenwart und fortgehende erlösende Wirksamkeit. So wirkt Alles harmonisch zusammen, um es uns zur unzweifelhaften Gewißheit zu machen, daß er allein der ist, auf den alle vorangegangenen Jahrhunderte hofften, in dem alle Geschlechter gesegnet werden sollen und der Allen Leben und volle Genüge geben kann.

Aber wenn nun die gottmenschliche Persönlichkeit für alle einzelnen Individuen eine solche Bedeutung hat, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß sie auch eine gemeinschaftstiftende und kirchenbildende Kraft haben müsse. Was die Fähigkeit in sich trägt, Alle an sich zu ziehen und mit sich in Gemeinschaft zu bringen, das wird eben darum ganz von selbst der Berührungs- und Einheitspunkt für Alle. Wie in einem Kreise alle Radien, wie weit sie auch in der Peripherie von einander abstehen mögen, gleichwohl in dem Centralpunkte zusammentreffen, so können ungeachtet aller die Einzelnen trennenden Unterschiede gleichwohl alle Völker und Geschlechter aller Zeiten sich in Christo zu einer großen Gemeinschaft einigen, weil in seiner lebendigen Persönlichkeit sich Alle finden, sich ein Alle anziehender und eben darum auch Alle in sich zusammenschließender Mittelpunkt darbietet. Ja es ist gar nicht denkbar, daß es einen Erlöser ohne eine Gemeinde der Gläubigen, ein Christenthum ohne eine Kirche geben könne. Was innerlich zusammengehört, das findet sich auch äußerlich und tritt ganz von selbst zusammen;

was das Gepräge Christi geistig an sich trägt, das wird sich aus freien Stücken um ihn schaaren; was seine Stimme hört, wird sich auch unter seinem Hirtenstabe zu einer Heerde sammeln. Selbst dann, wenn wir annehmen wollten, Christus habe gar nicht beabsichtigt, eine äußere Kirchengemeinschaft unter den Menschen zu stiften, selbst dann, wenn wir nicht in der Anordnung gemeinsamen Gebets und fortwährender Predigt des Evangeliums, in der Stiftung der heiligen Taufe und des heiligen Abendmahles, in der Einsetzung des Schlüsselamtes und einer von ihm selbst in so bestimmten Zügen gezeichneten Ueberwachung des Gemeindelebens die unzweideutigsten Zeichen hätten, daß es ihm nicht um ein schlechthin innerliches und unsichtbares Reich Gottes, sondern auch um eine sichtbare und als solche sofort erkennbare religiöse Gemeinschaft zu thun war: so würde eine solche aus dem angedeuteten Grunde selbst ohne jene von ihm selbst herrührende Grundlage gleichwohl ins Daseyn getreten seyn, und sich auch in der Menschheit erhalten haben: die Kirche ist die nothwendige Lebensform für die christliche Welt, wie der Staat die nothwendige Lebensform für die sich selbst überlassene Menschheit ist.

Aber Alles ändert sich, sobald man, das Gebiet eines positiven Offenbarungsglaubens verlassend, auf dem Boden eines bloßen Vernunftglaubens eine so umfassende religiöse und in sich so genau gegliederte Gemeinschaft, wie die Kirche ist, gründen will. An die Stelle einer lebendigen Persönlichkeit tritt dann die abstracte Idee; an die Stelle selbstredender historischer Thatsachen ein Inbegriff von gewissen Dogmen und moralischen Vorschriften. Die christliche Religion ist dann, objectiv betrachtet, ihrem Ursprunge und Wesen nach nicht ein in einer lebendigen Persönlichkeit zur Erscheinung kommendes und von ihr aus die ganze Menschheit ergrei-

fendes Lebensprincip, sondern im Grunde nichts als Lehre, subjectiv betrachtet, nicht Glaube, der geschichtliche Thatsachen zu seiner festen, unverrückbaren Basis hat, sondern Ueberzeugung aus bloß innern Gründen auf dem Wege der bloßen Reflexion gewonnen. Mag man unter der Vernunft den durch die verschiedenen Systeme als seine nothwendigen Entwickelungsstufen sich hindurchbewegenden allgemeinen Menschengeist verstehen, wie der höhere speculative Rationalismus, oder, ohne sich auf eine tiefere Untersuchung des Wesens der menschlichen Vernunft einzulassen, dabei stehen bleiben, das, was die erleuchtetsten Geister aller Zeiten gemeinsam als Wahrheit erkannt und gelehrt haben, als Erzeugniß der echten Vernunft zu bezeichnen: immer tritt auf dem Standpunkte einer bloßen Vernunftreligion die Person des Religionsstifters eben so sehr in den Hintergrund, als die Lehre in den Vordergrund, und consequenterweise bleibt das Wesentliche einzig und allein die Lehre — eine Folgerung, der sich auch der gewöhnliche theologische Rationalismus nicht damit entziehen kann, daß er sich der Philosophie gegenüber rühmt, nicht bloß die Lehre, sondern auch das Vorbild Christi anzuerkennen; denn das Vorbild Christi gilt ihm ja nur als thatsächliche Belehrung, es gehört also auch unter den Begriff der Lehre, und das Lebendig-Concrete hat also auf jenem Standpunkte nicht als solches, sondern nur als zufällige Erläuterung und Veranschaulichung der abstracten Idee, als Exempel zum Moralgebote seinen Werth.

In dem Maße nun aber, als ein System den religiösen Glauben mit Ausscheidung des Historischen als des bloß Zufälligen auf die bloße Idee als das allein Nothwendige gründen will, wird seine Unfähigkeit zunehmen, die Menschheit zu einer allumfassenden religiösen Gemeinschaft zu vereinigen. Nie wird es einen größe-

ren Erfolg erringen, als höchstens den, daß es eine philosophische Schule oder innerhalb der Kirche eine Secte bildet. Die Geschichte lehrt es unwidersprechlich, daß es immer nur eine sehr kleine Anzahl von Menschen ist, welche in den Geist und Inhalt eines philosophischen Systems einzudringen vermag. Auf dem Wege eines kindlich einfachen Glaubens kann man sich der philosophischen Idee nicht bemächtigen: sie will auf dem Wege streng wissenschaftlichen Denkens errungen und erarbeitet seyn. Auch hier gilt das alte Wort: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen." Wer nicht die Kraft in sich fühlt, dem Meister den hohen Flug des Gedankens nachzuthun, der kann auch nicht sein Jünger seyn; ein philosophisches System läßt sich nicht in wenigen Lehrsätzen wie ein fertiges Object niederlegen, so daß nun nichts weiter als das logische Verständniß jener Sätze und Annahme ihres Inhaltes nothwendig wäre; es ist vielmehr die organische Entwickelung einer Grundidee, und wird nur dann unser Eigenthum, wenn wir dasselbe nach dem inneren Zusammenhange seiner Theile und der nothwendigen Ableitung des Einen aus dem Andern erfaßt und so einen lebendigen Denkproceß durchgemacht haben. Mit einemmale sich an's Ziel zu stellen, ohne den Weg Schritt für Schritt durchlaufen zu haben, ein Philosoph seyn zu wollen, ohne philosophirt zu haben, wäre ein baarer Widerspruch: ja man könnte sagen, es ist den Philosophen oft mehr zu thun um das Philosophiren, als um das Philosophem, mehr um das Streben nach der Wahrheit, als um den Besitz der Wahrheit a).

Diese eigenthümliche Beschaffenheit jedes philosophischen Systemes einerseits und die unendliche Verschiedenheit der einzelnen Individuen hinsichtlich der Fähigkeit

---

a) „Welche wohl bleibt von allen den Philosophieen? Ich weiß nicht;
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn." Schiller.

zum systematischen Denken andererseits sind die beiden ewig bleibenden und ewig wirksamen Factoren, welche mit Nothwendigkeit sowohl innerhalb der philosophischen Schule, als auch zwischen ihr und dem übrigen Theile der Menschheit einen Bruch herbeiführen. Innerhalb der Schule selbst wird es theils Solche geben, welche das einzelne System nach Princip, Inhalt und Form sich vollständig anzueignen, sich auf die Höhe desselben zu stellen, ja noch über dieselbe zu erheben im Stande sind, theils Solche, welche nur die materiellen Bestandtheile des Systems im Allgemeinen zu erfassen vermögen, ohne in das innere Getriebe und Gefüge eine tiefere Einsicht zu gewinnen, ja welche oft selbst nur die Terminologie des Systemes sich anzueignen wissen, und daher eigentlich nicht mehr auf dem Boden des Systemes, sondern nur dicht an seiner Grenze ihren Stand haben. Durch jede philosophische Schule zieht sich daher von Anfang an ein Riß hindurch, der sich unausbleiblich zum Unterschiede von Esoterikern und Exoterikern erweitert. Alle Uebrigen dagegen — und diese werden stets der Zahl nach eine ungeheure Majorität bilden — werden gar keinen Versuch machen, dem Systeme näher zu treten, weil sie sich demselben völlig fremd fühlen, oder, wenn sie den Versuch gleichwohl machen wollten, mit den Worten: „procul este, profani!" von den eigentlichen Vertretern des Systemes zurückgewiesen werden müssen.

Wenn nun aber in dieser Beziehung jedes philosophische System durchaus einen particularistischen Charakter hat, weil es als solches dem Volksbewußtseyn stets fremd bleiben und daher immer nur einen kleinen Kreis verwandter Gemüther um sich versammeln wird, so könnte diesem Uebelstande doch vielleicht dadurch abgeholfen werden, daß das philosophische System seiner eigenthümlichen Einkleidung sich entäußerte und eine Ein-

führung seines wesentlichen Inhaltes in das Volksbewußtseyn auf dem Wege gemeinfaßlicher Darstellung versuchte. Die stolze Königin könnte von ihrem erhabenen Throne heruntersteigen und Knechtsgestalt annehmen, die Philosophie — Popularphilosophie werden: dann, meint man, würde die Philosophie einen so kleinen Verein, wie eine philosophische Schule sey, zu einer so umfassenden Gemeinschaft, wie die Kirche sey, allmählich heranwachsen sehen. An derartigen Versuchen, die Philosophie zu popularisiren, hat es nun allerdings nicht gefehlt. Nicht bloß damals, als die kantische Philosophie in voller Blüthe stand und Schiller schrieb:

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wenn die Könige baun, haben die Kärrner zu thun,

sondern auch in unserer Zeit hat man es gesehen, daß selbst die Philosophie, welche sich brüstet, die „absolute" zu seyn, sich für möglichst weite Kreise in ein populäres Gewand kleidete, ja daß sie selbst in brieflicher Form dem Frauengeschlechte zugänglich gemacht werden sollte. Allein dabei wird nicht in Anschlag gebracht, daß in dem philosophischen Systeme Form und Inhalt einander so genau durchdringen, daß die Alteration der erstern auch eine Alteration des letztern ist. Es verhält sich mit jedem echt philosophischen Systeme wie mit einem Kunstbauwerke: wer das innere Gefüge oder die aus der Idee des Ganzen hervorgegangenen Verzierungen antastet, der wird nur ein Gebäude, aber kein architektonisches Werk, ja zuletzt nur noch eine Steinmasse oder einen Trümmerhaufen übrig behalten. Oder, um bei dem von Schiller gebrauchten Bilde zu bleiben, zu Kärrnern sinken die Könige herab, wenn die Philosophen zu Popularphilosophen werden. Die Meister der Philosophie haben es daher unumwunden ausgesprochen, daß die Popularphilosophen nur noch mißbrauchsweise sich Philosophen nennen oder so

genannt werden könnten; sie haben es geradezu verschmäht, ihre Lehren in andern als in Kreisen verwandter, ja völlig ebenbürtiger Geister verbreitet zu sehen; es hat sie nicht gelüstet nach dem Ruhme, eine Kirche in der Menschheit zu stiften; sie haben sich begnügt mit dem Ruhme, das Haupt einer philosophischen Schule zu seyn. „Die Philosophie darf nie vergessen,“ so wird den Popularphilosophen entgegengerufen a), „daß sie ihrer Natur nach esoterisch ist, daß die Wahrheit immer nur das Eigenthum Weniger seyn kann, weil sie nicht als fertige Münze von einem Dritten überkommen, sondern gesucht, erlebt, errungen seyn will. Unter die urtheillose, an die Scholle gebundene Masse geworfen, wird der edelste und höchste Gedanke ebenso zum Zerrbilde werden, wie ein griechisches Götterantlitz, wenn man es sich in einem Hohlspiegel brechen läßt.“

Es ist nun allerdings zuzugeben, daß die Philosophie, auch ohne die Vermittelung der Popularphilosophie im gewöhnlichen Sinne des Wortes, in tausend Rinnen und Bächen Zugang zum Volksbewußtseyn zu finden weiß. Vermöge der vielfachen Verschlingungen des wirklichen Lebens erstreckt sich der Einfluß der Philosophie nicht bloß auf die, welche ihren Lebensheerd in den einzelnen Systemen zunächst umstehen, sondern auch über viel weitere Kreise, und wenn die letztern ihr zu ferne seyn sollten, als daß sie ihnen belebende Wärme zuströmen lassen könnte, so vermag sie vielleicht doch noch ihr Licht ihnen aus weiter Ferne leuchten zu lassen; ja es könnte die Philosophie eben so unmerklich, wie die Atmosphäre, worin wir athmen, ihren Einfluß auch bis auf die untersten Volksclassen ausdehnen, ohne daß diese ein Bewußtseyn davon hätten. Allein selbst in diesem Falle könnten wir noch nicht die Folgerung ziehen, daß die

a) So lesen wir in Schwegler's Jahrbüchern der Gegenwart 1844, Juliheft, S. 688.

Philosophie eine kirchenbildende und erhaltende Kraft in sich trage. Denn die Kirche ist ja ein lebendiger Organismus, in dem der Einzelne nur dann wahrhaft und bleibend eine Stelle einnehmen kann, wenn die Seele des Ganzen sich in seinem Einzelbewußtseyn auch wirklich fühlbar macht. Wenn wir daher auch der Philosophie den ausgedehntesten Einfluß zugestehen können und müssen, so kann dieselbe gleichwohl nicht für die Menschheit einen gemeinsamen Berührungs- und Einigungspunkt bilden, weil ihr Einfluß sich im Bewußtseyn der Einzelnen nicht als solcher fühlbar macht. Wenn es unleugbar ist, daß in der großen Masse des Volks die Philosophie so wenig als bestimmendes Moment für das religiöse Bewußtseyn der einzelnen Individuen empfunden wird, als der Name eines philosophischen Systems oder seines Urhebers ihnen bekannt ist, wie sollte man erwarten können, daß Alle wie in gemeinsamen Drange sich ganz von selbst um das Panier eines philosophischen Systems schaaren und zu einer in sich fest gegliederten und lebendig sich bethätigenden Gemeinschaft zusammentreten sollten?

Auf einem andern Wege hat nun der nicht-speculative Rationalismus das Ziel zu erreichen gesucht, das bisher nur das Christenthum in der Form eines positiven Offenbarungsglaubens erreicht hat. Die Unfähigkeit eines einzelnen philosophischen Systemes, die Menschheit zur Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden in kirchlicher Gemeinschaft zu vereinigen, gesteht er zu, aber unvermögend, sich zu dem Standpunkte einer philosophischen Betrachtung zu erheben, auf dem alle einzelnen Systeme nur als flüssige Momente und nothwendige Durchgangspunkte des allgemeinen Menschengeistes gelten und nur im Ganzen der Entwickelung ihre eigentliche Stelle und Bedeutung finden, hat er den Weg eines philosophischen Eklekticismus eingeschlagen, um

eine Art allgemein verständliches und allgemein gültiges religionsphilosophisches Glaubensbekenntniß herauszubringen. Er stellt sich auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, und stillschweigend von der Behauptung ausgehend, daß in der Hauptsache die erleuchteten Geister aller Jahrhunderte eins gewesen seyen, stellt er in einer Summe von Glaubenssätzen und moralischen Lehren das zusammen, was ihm die Besten aller Zeit gemeinsam zu haben scheinen und als allgemein gültiger Ausdruck des gesunden Menschenverstandes gelten könne und müsse. Die Unwissenschaftlichkeit eines solchen Verfahrens ist namentlich in der Zeit, wo Hase einem der Häupter des rationalistischen Systems den Fehdehandschuh hinwarf, schlagend dargethan worden. Schon darüber würde sofort der Streit entbrennen, wer zu jenen „erleuchteten Geistern" zu rechnen sey und wer nicht. Schon in dieser Beziehung sind ja die Urtheile selbst gebildeter Männer einander diametral entgegengesetzt. Den Spinoza hat die hegel'sche Schule mit der Philosophenkrone geschmückt, während die Männer der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts von ihm nur wie von einem „todten Hunde" a) redeten; den Jakob Böhme wollten Campe und Andere ins Irrenhaus gebracht wissen, während jetzt von ihm gerühmt wird, daß er auf dem philosophischen Dreifuße gesessen habe u. s. w. — Und wie dürfte man nun hoffen können, daß ein von irrthumsfähigen Menschen aus den Schriften irrthumsfähiger Menschen zusammengelesenes Glaubensbekenntniß als authentischer und allgemein gültiger Ausdruck der Wahrheit anerkannt werde? Ueber Fichte's Versuch, in gemeinfaßlichen Vorträgen das Wesentliche der Religion zu entwickeln, hat Hegel mit schneidendem Sarkasmus geäußert, „es sey eine Religion für aufgeklärte Juden

---

a) Schon Lessing in seinem bekannten Gespräche mit Jacobi äußerte darüber seinen Unwillen.

und Jüdinnen, für Staatsräthe, für Kotzebue und seines Gleichen." Röhr's Grund- und Glaubenssätze sind — mit Ausnahme einer Recension, deren Verfasser in seinem Enthusiasmus sich allerdings bereit erklärt hat, sich für jenes rationalistische Glaubensbekenntniß den Kopf abschneiden lassen zu wollen a) — von der öffentlichen Kritik überall zurückgewiesen und selbst von solchen Männern, die ihre Lanze sonst gern für den Rationalismus einlegen, für eine Mißachtung des rationalistischen Princips erklärt worden. Aber nicht bloß die Männer, welche auf den Höhen der philosophischen Bildung stehen, würden sich lossagen von einem Glaubensbekenntnisse, das auf der Grundlage des gesunden Menschenverstandes nach dem Ermessen eines Einzelnen oder Etlicher wie eine Anthologie aus den Schriften der erleuchtetsten Denker aller Zeiten zusammengesetzt wäre, sondern selbst alle diejenigen, welche im bewußtern Denken auch nur den ersten Anfang machen, und welche man wohl unter dem Namen der sogenannten „gebildeten Stände" zusammenbegreift, werden sich auf die Dauer ein solches Glaubensbekenntniß nicht gefallen lassen. Denn den Urhebern desselben gegenüber betrachten sie sich als Solche, die mit ihnen ganz auf einer Linie stehen; mit demselben Rechte und unter demselben Namen der menschlichen Vernunft, unter welchem jene das Glaubensbekenntniß aufgestellt haben, würden sie es ganz verwerfen oder nur theilweise anerkennen; sie würden keine Garantie haben, daß jenes Glaubensbekenntniß auch wirklich das Gepräge der Wahrheit an sich trüge, und würden früher oder später nicht verfehlen, lieber auf eigene Hand sich ihr Glaubensbekenntniß zu machen, statt es aus fremder und doch immer auch nur menschlicher Hand entgegenzunehmen. Gesetzt z. B., der Rationalismus schritte dazu fort, statt

---

a) Siehe Hase, theologische Streitschriften, S. 29.

der Bibel, worin auf seinem Standpunkte Wahrheit und Dichtung, Geschichte und Mythe so gemischt ist, daß es erst eines langen kritischen Scheidungsprocesses bedarf, um das, was wirklich christlich, d. h. von Christo herrührend ist, herauszufinden, ein Buch zu verfassen, das in der Weise, wie die Bibel für das historische Christenthum, für sein eigenes Vernunftsystem die urkundliche Darstellung wäre: würde er — so möchten wir fragen — in den Gemeinden Glauben finden? Würde sie auch wohl, wenn etwa aus der neuen rationalistischen Bibel der Prediger seinen Text vorläse, ehrerbietig sich erheben, zum Zeichen, daß sie sich vor der göttlichen Wahrheit beuge, wie es gegenwärtig noch in unseren Kirchen der Fall ist, weil die Gemeinde in dem Evangelium von vorn herein das Wort eines untrüglichen gottgesandten Lehrers und Propheten sieht? Nein, man würde nur hierarchischen Hochmuth und einen offenbaren Raub an dem allgemeinen Menschenrechte darin finden, wenn von einem Einzigen oder von Etlichen ein Versuch gemacht würde, das Erzeugniß der eigenen Weisheit an die Stelle der Bibel zu setzen und ein Hoheitsrecht für sich in Anspruch zu nehmen, das die Gemeinde gegenwärtig dem Erlöser, aber (wohl zu merken) nicht als bloßem Menschen, sondern als dem eingebornen Gottessohn und einigen Mittler zwischen Gott und Menschen, zuerkennt.

Es sey uns hier noch ein Rückblick auf die Geschichte erlaubt. Wollte man uns nämlich entgegnen, daß es auch außerhalb der christlichen Welt umfassendere religiöse Gemeinschaften gegeben habe und noch immer gebe, so räumen wir dasselbe bereitwillig ein, wir würden aber darin nur einen neuen Beweis finden, daß die abstracte Lehre als solche nie gemeinschaftstiftend gewirkt hat. Ueberall, wo eine in der Geschichte bedeutsame religiöse Gemeinschaft auch in der nicht christlichen Welt entstanden ist, knüpft sie sich nicht an die abstracte Lehre von

göttlichen Dingen, sondern an das Auftreten großer, vermeintlich gottgesandter Personen, deren Lehre nicht als ihre Lehre, sondern als die Verkündigung einer höhern, vom göttlichen Wesen selbst mitgetheilten Wahrheit angesehen wurde. Confucius, Zoroaster, Numa, Mahomed — sie alle galten ihren Anhängern als gottgesandte und gotterleuchtete Lehrer. Und selbst da, wo der Ursprung der Volksreligion sich nicht so bestimmt an einen einzelnen Namen knüpft, wie z. B. bei den Griechen, finden wir gleichwohl, daß es der Glaube an eine heilige Geschichte, nicht der Glaube an bloße abstracte Ideen und Lehren war, welcher die Menschen zur religiösen Gemeinschaft führte; ihr gesammter Cultus ruht auf einer mythologischen Grundlage, d. h. auf heiliger Sage, wo nicht von historischem Grunde, doch historischer Fassung, und mit ihrer Mythologie steht und fällt ihre Religion, wie denn z. B. in der Zeit, wo die Sophisten die religiösen Sagen des Volkes angriffen, auch die Religion selbst in Verfall gerieth.

Es bleibt uns am Schlusse nun noch übrig, das Resultat unserer Untersuchung auszusprechen. Der philosophische oder speculative Rationalismus wird immer und überall seine Anhänger in kleinern Kreisen oder Schulen sammeln können, aber nie die ganze Menschheit zu einer kirchlichen Gemeinschaft vereinigen: er vermag das Letztere weder, noch will er es, und hat auch beides oft genug und unumwunden ausgesprochen. Eben so wenig vermag es der gewöhnliche theologische Rationalismus; denn wenn er auch die Lehren des gesunden Menschenverstandes in die weitesten Kreise des Volkslebens einzuführen vermöchte, so würden doch alle streng systematisch denkenden, alle zu wissenschaftlicher Consequenz fortschreitenden, d. h. alle in selbständig philosophischer Entwickelung des allgemeinen Menschengeistes die höchste Aufgabe findenden Kreise sich von ihm lossagen. Und wollte

er, wie einst Polykrates von seines Schlosses Zinnen auf das beherrschte Samos, mit vergnügtem Sinne auf das mit seinen zahlreichen Anhängern bevölkerte Gebiet von seiner Höhe herabschauen, so würden wir ihm getrost entgegnen: „Viel Köpfe und doch noch keine Kirche!" Es würde ihm nicht gelingen, die Seinen durch das eigene Princip sich auf die Dauer getreu zu erhalten. Nur in eben dem Maße nämlich, als der Rationalismus in Christo nicht bloß einen neben andern großen Männern, sondern den über ihnen Stehenden, auch über allen Philosophen aller Zeiten Thronenden ehrt und dem Worte: „Einer ist euer Meister," sich mit größerer oder geringerer Verleugnung des Princips einer autonomen Vernunft fügt, wird er eine zusammenhaltende Kraft sich bewahren können, dagegen sie in eben dem Maße verlieren, als er nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis sich von dem positiven Lebensgrunde des christlichen Offenbarungsglaubens losreißt; denn in diesem Falle würde er zum speculativen Rationalismus sich umgestalten, und jede kirchenbildende Fähigkeit in sich vernichten. Da nun in der Gegenwart trotz aller Irren und Wirren doch immer unter den Anhängern des Rationalismus sich ein besserer Kern findet, der in dem Erlöser mehr sieht als einen der erleuchteten Geister neben Hunderten und Tausenden seines Gleichen, der Christum noch immer hat und hält, und wäre es auch nur am Saume seines Kleides, so können wir es auf der einen Seite nicht billigen, wenn ihnen von manchen zu eifrigen Vertheidigern des christlichen Offenbarungsglaubens beständig zugerufen wird: „Ianua patet! exite foras," wenn man über alle ohne Unterschied die Geißel schwingen will, wie über offenbare Tempelschänder, und zu einer gewaltsamen Ausstoßung aus dem Heiligthume der Kirche Anstalt gemacht zu sehen wünscht. Auf der

anderen Seite aber können wir mit der Warnung nicht zurückhalten, daß der Rationalismus, gestachelt durch schon öfter laut gewordene Aufreizungen aus seiner eigenen Mitte, nicht übereilterweise den Versuch einer völligen Emancipation von der bestehenden Kirche mache. Verführerisch genug klingt die Aufforderung, daß er sein Heer mustern, seine Köpfe zählen, seine Kräfte messen und dann der Kirche auf Tod und Leben den Krieg ankündigen möchte, aber die praktische Ausführung einer derartigen Kriegserklärung würde ihm selbst den Todesstreich versetzen; denn die Consequenz würde ihn — wir wiederholen es — in seiner gegenwärtigen halb-philosophischen, halb-gläubigen Gestalt vernichten und ihn in einen rein speculativen Rationalismus verwandeln. Es ist ein schwerer Irrthum, in wie weiten Kreisen er auch verbreitet seyn mag, daß unsere Zeit auch bald genug eine rationalistische Kirche sehen sollte, wie schon längst ein rationalistisches Christenthum besteht, wenn nur die Fürsten Muth hätten, mit dem Schwerte die bestehende evangelische Kirche zu zerstücken und die eine Hälfte den Offenbarungsgläubigen, die andere den Vernunftgläubigen zu überlassen. Der gewöhnliche theologische Rationalismus hat vielmehr alle Ursache zu wünschen, daß nie ein Fürst eine Zerstückung, wie der König Salomo sie zum Scheine an dem von beiden Parteien in Anspruch genommenen Kinde vornehmen ließ, in der Wirklichkeit an der Kirche vollzöge; denn er würde seines Besitzes nicht lange froh werden; es würde sich das Trauerspiel auf kirchlichem Boden wiederholen, das auf staatlichem Gebiete im letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts in Frankreich aufgeführt worden ist, als die Girondisten a), die mit Gewalt begannen und mit dem Gesetz enden wollten,

a) Thomas Carlyle in seinem Werke über die französische Staatsumwälzung nennt sie die „Pedanten" der Revolution.

im blutigen Kampfe den consequentern und energievollern Jakobinern erlagen. Es würden bald genug die radicalen Religions- und Kirchenverbesserer mit den Worten: Gib uns unser Erbe! sich erheben, und der gemäßigte Rationalismus würde es früher oder später erleben, daß er sein Haus nur schön ausgeschmückt, um es einem falschen Freunde als um so bequemere Wohnung zu hinterlassen, daß er seinen Acker nur bestellte, um Andere ernten zu sehen. Hier würde auf eine dem moderaten Rationalismus gewiß unerfreuliche Weise der Spruch wahr werden: „Der Eine säet, der Andere schneidet."

Anzeige-Blatt.
